3 1761 06556909 7

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/sanpaoloelasuedo00ferr

SAN PAOLO.

Opera premiata al concorso « Alberto Cantoni »
indetto dal R. Istituto di Studi Superiori in Firenze.

FRANCESCO A. FERRARI

SAN PAOLO

E LA SUA DOTTRINA DI VITA E D'AMORE

MILANO
FRATELLI TREVES, EDITORI
1922

—

Secondo migliaio.

JUN
30
1983

PROPRIETÀ LETTERARIA.

I diritti di riproduzione e di traduzione sono riservati per tutti i paesi, compresi la Svezia, la Norvegia e l'Olanda.

brief
BT
0053482

Milano - Tip. Treves.

PREFAZIONE.

Mai forse come in quest'ora di religiosità rifiorente è degna del più vivo interesse la conoscenza profonda e serena di quelle personalità che più larga impronta han lasciato nella intuizione e nella esperienza del divino.

Ora, per fermo, dopo Cristo, nella determinazione degli orientamenti fondamentali dell'intera vita religiosa nostra, è Paolo che primeggia incomparabilmente.

E vi primeggia in modo che la sua persona e la sua opera appaiono al tempo stesso la genesi di quanto la religiosità cristiana ha più poderosamente operato nei secoli trascorsi, e la fonte di quanto serba nel suo seno, come virtualità ancora non interamente fecondate o venute alla luce.

Da ciò quel fascino che Paolo ha esercitato sempre sui maggiori campioni della fede prima, sulla ricerca scientifica oggi.

Non è da meno di un sessantennio che la critica storico-religiosa, con un perseverante la-

voro di approfondimento e di revisione, lo ha fatto oggetto del suo esame, dedicandovi un numero di monografie scientifiche, che ora superano di molto il migliaio. E le conquiste in questo campo della storia della religiosità, e in quelli contigui ed affini, si sono ormai accumulate così, che oggi con un lavoro di approfondimento globale e non già più frammentario, di integrazione e di sintesi, è possibile accingersi a prospettare la figura di Paolo con una originalità di vedute, fondate e sicure, quale non sarebbe stata forse neppure prevedibile solo appena qualche ventennio fa.

Il primo frutto delle nostre decennali meditazioni e ricerche è questo che offriamo qui: vertente principalmente su la personalità di Paolo.

Noi non esitiamo a credere che l'abbozzo, solo fugace e sommario, della dottrina di vita di Paolo, che siamo stati indotti ad inserire qui — vedasi la parte terza e l'ultimo capitolo della quarta — per una maggiore intelligenza di questo profilo, urterà forse molte inveterate prevenzioni e disorienterà nel lettore molte secolari credenze. Ma indipendentemente dall'ossequio alla verità, in omaggio alla quale soltanto abbiamo con lena lavorato, è viva in noi la persuasione che ciò che della vecchia figura del teologo Paolo, sotto l'azione della ricerca, scompare e si dilegua è quanto rappresenta e costituì sempre un peso estraneo

per la vitalità cristiana, e quanto di nuovo sgorga oggi dinanzi a noi dell'anima ardente del sublime Apostolo dello Spirito, è ciò che in sè contiene i destini futuri della cristianità al cospetto del progresso del pensiero e della vita.

Con ciò non ci esimeremo dal dovere e non ci priveremo della gioia di ulteriormente documentare e svolgere queste anticipazioni sulla dottrina di Paolo: il massimo monumento teoretico offerto al mondo dallo spirito cristiano.

Quale che sia però il giudizio che di questa primizia si vorrà dare, mi sia qui lecito rivolgere una parola di gratitudine e di amore alla Facoltà di Filosofia e Lettere dell'Università di Bologna, alla Sezione di Scienze morali del Reale Istituto Lombardo, che sensibili senza dubbio al fascino del Dottore delle genti, confortarono le mie prime ricerche e i miei propositi di distinzioni ambitissime e di giudizi suffragati dall'autorità di nomi venerati ed insigni.

E un forte debito io assolvo manifestando la mia riconoscenza per la Giuria della Fondazione «Alberto Cantoni», annessa al R. Istituto di Studi Superiori in Firenze, che, deplorando la mancanza di un'opera italiana su San Paolo, si sentì indotta a bandire un apposito concorso, e volle riconoscere il lavoro, da me composto per esso, degno del premio.

Il favore e l'assistenza di Istituti così eminenti sono stati per me un bene inestimabile.

Ed esso resta ancor più sacro e caro nella mia memoria per le persone cospicue che me lo conferirono, verso di cui fervido è il trasporto della mia anima.

Noi pensiamo e speriamo che dalla ricerca religiosa possa sorgere un nuovo e più profondo spirito di vita per l'Italia nostra. Troppo abbiamo riso di quell'enigma supremo, nella cui meditazione temprano la loro anima popoli più forti e più potenti. Troppo abbiamo soffocato quella favilla di vita divina, che fu l'ispiratrice e la suscitatrice delle più fulgide glorie della nostra stirpe. Con spontaneità di sentire e con originalità di pensiero essa va ravvivata in noi; e queste pagine siano umile tributo ad un còmpito spirituale grandioso e formidabile, di cui è bello però fare la ragione stessa della nostra vita e lo stimolo ideale di tutti i nostri giorni.

Bologna.

F. A. F.

PARTE PRIMA

L'UOMO D'AZIONE.

LA CREAZIONE DELL'AUTONOMIA E DELL'UNIVERSALITÀ DEL CRISTIANESIMO.

PASSI E FRAMMENTI.

LA PERSONALITÀ DI PAOLO NELLE SUE PAROLE.

Già *Saulo, nato a Tarso in Cilicia, città che non è senza rinomanza, educato in questa città, ed istruito ai piedi di Gamaliele con esattezza nella Legge dei nostri padri; pieno di zelo per Dio — che servivo con pura coscienza, — circonciso l'ottavo giorno, sono della razza d'Israele, della tribù di Beniamino; ebreo, nato da ebrei; per la Legge, fariseo; per la giustizia della Legge irreprensibile. — Più avanzato nel giudaismo di molti di quelli della mia età e della mia nazione, essendo animato di uno zelo eccessivo per le tradizioni dei nostri padri, — ho vissuto da fariseo secondo i principi della setta più rigida, — perseguitando fuormisura la chiesa di Dio e devastandola. — Per la nascita poi cittadino romano.* [1])

*

Ora poi *Paolo, servo di Gesù Cristo, — segregato fin dall'utero di mia madre, — creato apostolo non dagli uomini, nè per mezzo di un uomo, — ma per rivelazione, per volontà di Dio, — cui io servo col mio spirito, evangelizzando il suo Figliuolo — per ultimo di tutti, come da un aborto, veduto anche da me.* [2])

---

[1]) *Atti*, XXI, 39; XXII, 3; *II Tim.*, I, 3; *Filip.*, III, 5-6; *Gal.*, I, 13-14; *Atti*, XXVI, 5; XXII, 28.

[2]) *Rom.*, I, 1; *Gal.*, I, 15; 12; *I Cor.*, I, 1; *Rom.*, I, 9; *I Cor.*, XV, 8.

Conosco un uomo in Cristo, il quale (non so se nel corpo, non so se fuori del corpo, Dio lo sa), fu rapito fino al terzo cielo. E so che quest'uomo (se nel corpo, o fuori del corpo io non so, sallo Dio), fu rapito in paradiso, e udì arcane parole, che non è lecito ad uomo di proferire. Riguardo a quest'uomo io potrei gloriarmi: ma riguardo a me, di nulla mi glorierò, se non delle mie infermità. Imperocchè, a fine di non levarmi in altura, per la grandezza delle rivelazioni, mi è stato dato lo stimolo della mia carne, un angelo di satana che mi schiaffeggi. Sopra di che tre volte pregai il Signore che da me fosse tolto, e dissemi: Basti a te la mia grazia, imperocchè la potenza mia arriva al suo fine per mezzo della debolezza. Per questo mi compiaccio delle mie infermità, negli oltraggi, nelle necessità, nelle persecuzioni, nelle angustie per Cristo, imperocchè, quando sono debole, allora sono potente.[1])

Io mi penso infatti che Dio ha esposto noi apostoli, come destinati alla morte: conciossiachè siamo fatti spettacolo al mondo agli angeli e agli uomini. Noi stolti per Cristo, noi deboli e noi disonorati. Fino a questo punto soffriamo la fame e la sete, e siamo ignudi e siamo schiaffeggiati, e non abbiamo dove star fermi. E ci affanniamo a lavorare colle nostre mani; maledetti benediciamo; perseguitati abbiamo pazienza; bestemmiati porgiamo suppliche; siamo divenuti come la spazzatura del mondo, la feccia di tutti sino a questo punto.[2])

Ma non avviliti d'animo: siamo angustiati, ma non siamo disperati; per ogni verso siamo

---

[1]) *II Cor.*, XII, 2-10.
[2]) *I Cor.*, IV, 9-13.

tribolati, ma non siamo abbandonati; siamo abbattuti, ma non estinti. Portando sempre per ogni dove la mortificazione di Gesù Cristo nel nostro corpo, affinchè la vita ancor di Gesù si manifesti ne' corpi nostri. Imperocchè continuamente, noi che viviamo, siam messi a morte per amore di Gesù, affinchè la vita ancor di Gesù si manifesti nella carne nostra mortale;[1] *per mezzo della gloria e della ignominia, per mezzo dell'infamia e del buon nome; come seduttori, eppur veraci; come ignoti, ma pur conosciuti; come moribondi, ed ecco che siamo vivi; come castigati, ma non uccisi; quasi malinconici e pur sempre allegri; quasi mendichi, ma che molti facciamo ricchi: quasi destituiti di tutto, e possessori di ogni cosa.*[2]

Cinque volte ricevei quaranta colpi dai Giudei, tre volte fui battuto con le verghe, una volta fui lapidato, tre volte naufragai, una notte e un giorno stetti nel profondo mare; spesso in viaggi, tra i pericoli delle fiumane, pericoli degli uomini, pericoli degli assassini, pericoli dai miei nazionali, pericoli nella solitudine, pericoli nel mare, pericoli dai falsi fratelli. Nella fatica e nella miseria, nelle molte veglie, ne' molti digiuni, nel freddo e nelle nudità: oltre a quello che viene di fuori, le quotidiane cure che mi vengono sopra, la sollecitudine di tutte le chiese. Chi è infermo, che non sia io infermo? Chi è scandalizzato, che io non arda? Se fa di mestieri di gloriarsi, di quelle cose mi glorierò che riguardan la mia debolezza. — della croce del Signor nostro Gesù Cristo per cui il mondo è a me crocifisso, ed io al mondo.[3]

---

[1]) *II Cor.*, IV, 8-11. [2]) *II Cor.*, VI, 8-10.
[3]) *II Cor.*, XI, 24-30; *Gal.*, VI, 14.

Se io evangelizzerò, non ne ho gloria; atteso che ne incombe a me la necessità, e guai a me se io non evangelizzerò. Quale è dunque la mia mercede? Che evangelizzando io dia gratis il Vangelo. Di fatti essendo io libero da tutti, mi son fatto servo di tutti, per guadagnare quei più. E mi son fatto giudeo con i Giudei per guadagnare i Giudei; con quelli che sono sotto la Legge, come se fossi sotto la Legge; con quelli che erano senza Legge, come se io fossi senza Legge, per guadagnare quelli che erano senza Legge. Mi sono fatto tutto a tutti per tutti far salvi. E tutto io fo pel Vangelo, affine di avere anch'io ad esso parte.[1])

A me, menomissimo di tutti i santi, è stata data la grazia di evangelizzare tra le genti le incomprensibili ricchezze di Cristo, e di disvelare a tutti quale sia la dispensazione del mistero ascoso da secoli in Dio; — talmente che, da Gerusalemme e dai paesi all'intorno sino a l'Illirico, tutto ho ripieno del Vangelo di Cristo. Studiandomi così di predicare questo Vangelo, non dove era stato nominato Cristo, per non fabbricare sopra gli altrui fondamenti; ma come sta scritto: Quelli che non hanno sentito nuova di lui, lo vedranno: e que' che non l'hanno udito, lo intenderanno.[2])

E però mi penso di nulla aver fatto di meno de' grandi apostoli. Imperocchè quantunque rozzo nel parlare, nol sono però nella scienza. — Ma affinchè io non sia creduto quasi sbalordirvi con le lettere: imperocchè, le lettere (si dice) sono gravi e robuste, ma la presenza del corpo è meschina e il discorso non val nulla; pensi

---

[1]) *I Cor.*, IX, 16-23.
[2]) *Ef.*, III, 8-9; *Rom.*, XV, 19-21.

chi dice così, che quali siamo a parole per lettera, tali ancor siamo a fatti in presenza. — Ma, vel dico di nuovo; quello che dico, non lo dico secondo Dio, ma come per stoltezza, in questa materia di vantamento. [1])

Pure, o fratelli, quando venni a voi, ad annunziarvi la testimonianza di Cristo, venni non con sublimità di ragionamento o di sapienza. Imperocchè non mi credetti di sapere altra cosa tra di voi, se non Gesù Cristo, e questo crocifisso. Ed io fui tra di voi con molto abbattimento e timore e tremore; e il mio parlare, e la mia predicazione fu non nelle persuasive dell'umana sapienza, ma nella manifestazione di Spirito e di potenza: affinchè la vostra fede non posi sopra l'umana sapienza, ma sopra la potenza di Dio. Tra i perfetti poi noi parliamo sapienza, ma sapienza non dei principi di questo secolo, i quali sono annichilati; ma parliamo della sapienza di Dio in mistero, di quella occulta, di quella preordinata da Dio prima de' secoli per nostra gloria. — Ma io, o fratelli, non potei parlare a voi, come a spirituali, ma come a carnali. Come a pargoletti in Cristo. Vi nutrii con latte non con cibo; imperocchè non ne eravate per anco capaci. — E, figliuoli miei, io vi porto nuovamente nel mio seno, sino a tanto che si sia formato in voi Cristo. [2])

Fratelli, sigillo del mio apostolato siete voi nel Signore. — La nostra lettera di raccomandazione siete voi, scritta su i vostri cuori, la quale è riconosciuta, e si legge da tutti gli uomini, manifestandosi che siete la lettera di Cristo, fornita da noi, scritta non con l'inchiostro, ma

---

[1]) *II Cor.*, XI, 5-6; *ivi*, X, 9-11; *ivi*, XI, 16-17.
[2]) *I Cor.*, II, 1-7; *ivi*, III, 1-2; cfr. *I Tess.*, II, 7.

per lo Spirito di Dio vivo; non nelle tavole di pietra, ma nelle tavole di carne del cuore. — Voi siete nei nostri cuori, da insieme vivere e insieme morire. — Ed io muoio ogni giorno (lo giuro) per la gloria vostra, ch'è mia in Gesù Cristo Signore nostro, — e son geloso di voi, dappoichè vi ho sposati e presentati, qual pura vergine, a un solo uomo, a Cristo.[1])

Sono disposto a venire a voi, e non vi sarò di aggravio. Imperocchè non cerco le vostre cose, ma voi, e volontierissimo spenderò il mio, e spenderò di più me stesso per le anime vostre: quantunque amandovi io sommamente, sia meno amato.[2])

Se poi questo vivere nella carne mi è di vantaggio, ed io qual cosa mi elegga non so. E sono messo alle strette da due lati: bramando di essere disciolto e morire, e di essere con Cristo, che è meglio assai; ma il restare nella carne è necessario riguardo a voi. E affidato su questo punto, io so che resterò e farò mia dimora con tutti voi per gaudio della fede.[3])

Pace e amore e fede da Dio Padre e dal Signor Gesù Cristo. La grazia sia con tutti coloro, i quali incontaminati amano il Signor nostro Gesù Cristo.[4])

---

[1]) *I Cor.*, IX, 2; *II Cor.*, III, 2-3; VII, 3; *I Cor.*, XV, 31; *II Cor.*, XI, 2.
[2]) *II Cor.*, XII, 14-15.
[3]) *Filip.*, I, 22-25.
[4]) *Efes.*, VI, 23-24.

1 — PRELIMINARI.

Più eloquenti d'ogni profilo sono per fermo le luci sparse, da noi raccolte, che Paolo, l'Apostolo e il Dottore delle genti, nella viva febbre della sua azione per Cristo, generatrice delle sue Epistole immortali, [1]) ci ha fatto balenare circa la sua personalità.

Ardente e pur guardingo, tenero spesso sino a raggiungere una soavità femminile; aggressivo, tenace ed ardito all'occorrenza, nelle sue stesse parole egli rivela quell'attività infaticabile, che avrebbe lasciato un solco profondo nella storia; e questa attività vedesi sgorgare, come da sua prima fonte, da un sentimento intensissimo ed ispirato, toccante il più alto vertice della religiosità, ed accoppiarsi al tempo stesso, con rara unione, ad uno slancio speculativo, che fu generatore delle supreme direttive dogmatiche del Cristianesimo.

Tale era dunque l'uomo eccezionale, che intorno al sorgere dell'êra cristiana — l'anno preciso è ignoto — nasceva in Tarso.

*

Chi dal punto più alto della odierna città di Tarso, sì mal ridotta a confronto dello splendore di cui brillò l'antica, volge lo sguardo intorno all'ampia pianura che la circonda, vede ancor oggi le vestigia naturali di un grandioso

incontro storico ivi avvenuto, immensamente fecondo per l'umanità. A destra verso Est, dietro le alture dell'Amanus e verso le coste siriache, giace la culla del semitismo e tutto il mondo della civiltà orientale; a sinistra verso Ovest, al di là dell'immensa catena del Taurus, si stende il fulgido mondo della civiltà greco-romana; e attraverso le prossime Porte Cilicie, così famose nella storia, si apre l'unica via naturale — per chi non avesse voluto o potuto affrontare le acque infide — che unisse l'oriente con l'occidente. [2])

Per cui Tarso può dirsi che segni il punto di contatto e di incrocio di due correnti mondiali; il punto attraverso cui non solo transitarono gli eserciti e gli uomini più insigni dell'antica storia (da Ciro e da Alessandro, che vi morì nel Cidno, a Pompeo, a Cesare, a Cassio, ad Antonio che vi dimorò con la famosa Cleopatra, dando ivi quelle leggendarie feste in suo onore, nelle quali, al dire di Plutarco, la regina comparve sul Cidno in costume di Amphitrite, su di una galea adorna d'oro e di porpora); attraverso cui non solo passarono le lame di Damasco e il balsamo di Gerico con tutti i prodotti dell'oriente; — ma anche il Logos, il Verbo, nato come dottrina in Grecia, divenuto uomo in Galilea, per trasformarsi, ripassando una volta ancora di qui, e per opera di un nativo di questo luogo — di Paolo appunto — in Spirito per il mondo intero.

E questo Saulo Paolo, il più insigne figlio della filosofica Tarso, cittadino romano per nascita, [3] giudeo di culto e di nazionalità, porta impresso nel suo doppio nome, ebraico l'uno: Saulo — romano ellenizzato l'altro: Paolo (e questo non tardivamente assunto, ma originaria-

mente ricevuto secondo una diffusa costumanza ellenistica, recentemente scoperta,[4]) porta impresso, dico, una delle caratteristiche più cospicue del suo genio, che è la stessa nota distintiva della sua città: quella precisamente di essere stato il punto di confluenza di due mondi, di due civiltà, di due storie, ch'egli congiunse con sintesi profonda, sì da far scaturire da esse, quella del cristianesimo come religione dell'umanità: due mondi, il cui intreccio complicatissimo per ricchezza di correnti di vita, per varietà e sfumature di tendenze religiose e filosofiche, forma il vero sfondo naturale della sua figura, della sua azione, del suo pensiero.[5])

Sino a qual tempo egli rimanesse in Tarso è antico argomento di controversia. Coloro che inclinano per una preponderanza dell'influsso giudaico su di lui, lo immaginano partente per la città santa di Gerusalemme appena compiuti i primi corsi elementari. Gli altri pensano in modo diverso, giustamente obbiettando che la scuola dell'illuminato ed erudito Gamaliele in Gerusalemme, discepolo e continuatore del famoso Hillel — scuola che il giovane Saulo frequentò — avendo un grado paragonabile a quello dei nostri studi universitari, presupponeva necessariamente una più lunga permanenza ed un più lungo tirocinio di cultura in Tarso;[6]) anche se questo tirocinio poi sia stato fatto da Paolo non già nelle scuole pagane, ma in quelle giudaiche di colà, improntate però ad un giudaismo ellenistico, in molti punti profondamente diverso da quello di Gerusalemme.[7]) Comunque l'alta cultura giudaica e farisaica di allora, con tutte le sue sottigliezze, le sue particolari forme di raziocinio, le sue interpretazioni allegoriche della Scrittura, il suo rigorismo legale

viene nel più intimo contatto con l'anima di questo giudeo ellenistico, facendo forse dapprima sorgere in essa un contrasto ed un fermento profondi e penosi, ricchi però di imprevedibili conseguenze.

Contemporaneo nel più stretto senso di Gesù, è quasi certo, — almeno così appare dalle sue Epistole, — che a lui non toccò la sorte di incontrarlo e di conoscerlo: strano destino per lui, che primo al mondo avrebbe dovuto rivelare dinanzi agli occhi dell'umanità nel mite e sublime uomo di Nazareth un Dio preesistente, e capace per precipua opera sua di parlare all'anima umana nella sua universalità di natura, fuori di ogni particolarismo e di ogni limitazione.

Venne, per contro, a contatto con la piccola sètta cristiana di Gerusalemme, Lui morto. Il primo grande tragico evento del cristianesimo appena sorgente: la lapidazione di Stefano — pronunciatore ardito e antiveggente della condanna del giudaismo ostile — lo ebbe più che testimone, quasi attore e complice; custodendo egli le vesti dei lapidatori. E noi dobbiamo ritenere che l'influenza di questa scena memorabile, dovette presumibilmente avere un effetto del tutto opposto a quello che generalmente le si attribuisce nella vita di Paolo (brusca scossa morale a favore del cristianesimo), se vediamo Paolo pervenire dopo di essa ad una consapevolezza così acuta dell'inconciliabilità della religione dei padri con l'annunzio novello, da diventare protagonista e direttore di un moto rigoroso ed estesissimo di persecuzione contro i cristiani e apostolo ardente del giudaismo in pericolo, rendendo il suo nome tristamente noto nella piccola comunità della nuova fede.

Certo, al colmo della sua azione repressiva, quando pieno di furore e di odio, «spirante minacce e stragi», con lettere del gran sacerdote, si avviava con scorta all'operosa Damasco, per porre in catene e trascinare avanti al tribunale di Gerusalemme i cristiani viventi o rifugiatisi in quella lontana città, un evento improvviso (che sino ad ora, per l'ignoranza in cui giaceva la conoscenza della vita e della esperienza mistica, è stato sempre citato come l'esempio più refrattario ad ogni spiegazione storica, psicologica e filosofica, oppure è stato il termine di sforzi ingegnosi, ma sterili), con la rapidità di un colpo fulmineo, trasforma il fiero Saulo in un servo di Gesù Cristo, docile al suo richiamo, richiedente al suo Signore quale sia la sua volontà.

Da questo momento s'inizia la vita, immortale nel ricordo dell'umanità, del giudeo e pur greco Saulo, divenuto di poi, per esigenze della sua missione universale, soltanto Paolo, apostolo di Gesù Cristo. Se da un canto non sarebbe cosa nè utile nè necessaria fare una delle solite biografie, facilmente rintracciabile all'estero, o in opere tradotte, o sia pure in scritti italiani, purtroppo però di poco conto;[8] d'altra parte non sarebbe possibile qui, allo stato attuale degli studi paolini,[9] stendere con serietà scientifica e con penetrazione filosofica, il suo intero genuino pensiero.[10] La sua personalità per contro, nella compiutezza dei suoi aspetti di uomo di azione, di genio religioso, di eminente pensatore, noi opiniamo che possa e debba essere proficuamente oggetto di indagine succinta, per tentare di prospettarla nella sua vera luce, nella sua effettiva importanza storica, nella profondità

della sua azione religiosa, nella grandiosità, da molti impensata, della sua stessa speculazione.

E questo, dunque, in breve, l'oggetto del presente libro.

2 — UNA QUESTIONE CAPITALE.

Quando Adolfo Harnack, il 1902, nel suo volume: *La missione e la propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli*, [11]) iniziava il suo studio con questa tesi: «Se prescindiamo dalle parole che il nostro primo evangelista mette in bocca a Gesù risorto,... non possiamo fare a meno di riconoscere che Marco e Matteo hanno quasi del tutto resistito alla tentazione di trasferire nei discorsi e nella storia di Gesù i principi dell'apostolato delle genti.... Pertanto la storia stessa della scelta e della missione dei Dodici viene narrata senza riferimento all'apostolato mondiale. [12]) egli poneva, senza dubbio, una formidabile questione storica, del più alto interesse, che investiva direttamente la figura di Gesù, l'intera storia del cristianesimo mondiale, ed anche, naturalmente di riflesso, l'azione spiegata da Paolo. Poichè ognuno vede come porre un'antitesi tra le parole del Cristo storico, e quella del Cristo risorto, apparso ai discepoli dopo la morte, ed attribuire una concezione ed ingiunzione universalistica solo al secondo, sia lo stesso che spingere l'universalismo di Gesù verso un ginepraio di questioni o difficoltà storiche, critiche e persino metafisico-religiose, dal quale esso non potrebbe uscire tanto facilmente.

Indirettamente, se non di fronte alla fede, certo di fronte alla scienza, l'Harnack veniva

a dire, che quello sviluppo meraviglioso che avrebbe preso il cristianesimo nelle infinite vie del mondo, per opera principale di Paolo, lungi da ogni limitazione etnica e da particolarismo religioso e di culto, era fuori degli orizzonti del Gesù storico, estraneo alla sua volontà, estrinseco alla sua coscienza, e che quindi il cristianesimo, come religione mondiale, quale sarebbe venuto ad essere solo per un complesso intreccio di cause storiche, deve essere riguardato come qualche cosa di sorpassante i fini, la parola e l'azione di Gesù, se pure era insito nello spirito intimo dei suoi principi. E di fatti l'Harnack espressamente concludeva, dicendo: «A nostro giudizio le cose si presentano in modo da poterne indurre che Gesù non diede veramente un tale ordine (l'apostolato mondiale), e che trattasi quindi di una semplice costruzione dovuta allo sviluppo storico del tempo posteriore.[13])

Il colpo era troppo grave per poter passare sotto silenzio, e non provocare un più approfondito esame della questione. Critici ragguardevoli si sono posti ansiosamente all'opera,[14]) e nel fervore della loro indagine han tentato di rintracciare e porre in risalto, persino nella stessa attività di Gesù, una specie di predicazione universalistica, tale da far apparire il Cristo addirittura come il primo iniziatore dell'apostolato mondiale, non accorgendosi però, nell'impeto della loro reazione, che tentando di eliminare il sorprendente rilievo dell'Harnack, restando però sulla stessa impostazione del problema da lui data, non solo non venivano in alcun modo ad eliminare le prove testuali inoppugnabili da lui arrecate, ma nuovi e più gravi conseguenze inopinatamente scaturivano; prima

fra tutte quella, che attribuendo a Gesù una ingiunzione e persino una predicazione universalistica, venivano a porre il primitivo carattere esclusivamente giudaico della predicazione dei Dodici in una posizione del tutto insostenibile di fronte al Maestro; ma ancor più, venivano a mostrare di non comprendere che, a proposito di universalismo, vi sono per Gesù ben altre questioni di carattere anche più notevole, e cioè, come vedremo, religioso e morale, che fanno la posizione sua più delicata e più complessa di quello che ad essi è superficialmente apparso; per cui nel quadro, al dire dello stesso Harnack, fedelissimo, datoci dai Vangeli, occorre gettare uno sguardo più penetrante.

Senza dubbio un passo decisivo aveva già prima di essi compiuto un valente studioso, il Wendland, in una sua opera di valore, quando occasionalmente si esprimeva così su la questione: «La predicazione di Gesù porta un doppio viso, da una parte il suo collegamento a concetti giudaici e il suo riconoscimento del valore pratico della Legge, e dall'altra parte l'innalzarsi dei suoi principi al di là dei limiti nazionali. Essa contiene in sè la possibilità della regressione nel giudaismo, come quella in avanti della vittoria della tendenza universalistica. Sul lato volto indietro sta la comunità gerosolimitana, la direzione in avanti è rappresentata da Paolo». [15])

Ma ancora qui purtroppo noi non usciamo in fondo dall'antitesi tra l'azione pratica, l'ingiunzione particolaristica data da Gesù ai Discepoli, e quel suo «universalismo intensivo», ammesso dall'Harnack, consistente nella portata universale della sua dottrina. Un progresso si ha nel far apparire sia l'universalismo di Paolo, sia

il particolarismo dei Dodici come due filiazioni egualmente legittime della predicazione di Gesù, senza però dare alcuna spiegazione della legittimità di questa coesistenza delle due facce contrarie, e della necessaria filiazione di due correnti, che qui continuano ad apparire in opposizione fra loro.

Ma è così vero, dunque, che la personalità di Gesù sia travagliata da questa segreta antitesi? Ognun vede come per comprendere lo sviluppo mondiale del cristianesimo e l'azione storica del genio paolino che lo iniziò (comprendere questa azione in se stessa e nei suoi rapporti con l'azione dei Dodici), sia di suprema necessità partire da questo punto, per procedere poi oltre, e tentare di rintracciare il bandolo genuino della storia.

3 — LA VISIONE UNIVERSALISTICA DI GESÙ E LA SUA INGIUNZIONE PARTICOLARISTICA.

Meditando sul valore infinito che nella storia dell'intera umanità ha posseduto ed ha tuttora la parola di redenzione del Cristo, l'universalità della sua destinazione sembra che debba essere un carattere così essenziale ed immancabile, che qualunque cosa che getti un'ombra di particolarismo nazionale e di limitazione storica su di essa suscita in noi, oltre che un senso di sorpresa, un'impressione penosa e sconcertante.

Ed è così che l'insigne critico di Berlino nell'avanzare la sua tesi, tradisce in fondo la convinzione di affermare con ciò un fatto che non solo contradice a una tradizionale creden-

za, ma anche rappresenta in sè una scoperta imprevedibile. Ed è così del pari che gli oppositori, nella loro reazione, manifestano egualmente di essere dominati da questa stessa persuasione, come se essa derivasse da un elemento che deve essere ritenuto fondamentale nella predicazione di Gesù, venendo a mancare il quale, qualche cosa di grande e di sublime svanirebbe per sempre, lasciando nella coscienza cristiana un vuoto incolmabile.

Ora, prima di domandarci quale fu la coscienza che Gesù ebbe del destino della sua parola, e la direttiva ch'egli diede ai Discepoli, una cosa noi dobbiamo porre in salvo, come presupposto fondamentale.

Che la generalità degli uomini, viventi in questa atmosfera di universalità cristiana, che venti secoli di storia hanno sempre più consolidato, riguardi il passato alla luce di essa, è naturale, anzi inevitabile. Ma la cosa diviene stupefacente quando noi la troviamo là dove l'indagine obbiettiva dovrebbe impedire che condizioni storiche del passato, ricche di esigenze morali tutte proprie e di bisogni religiosi specifici, siano viste e considerate attraverso le condizioni storiche presenti. Ed è davvero strano che la critica anche più sagace e più acuta pecchi alle volte di un semplicismo addirittura paradossale.

E infatti ci sorprende come entrambe le opposte schiere dei critici non si siano avvedute di misconoscere un fatto capitale, il cui oblio rende tutta la storia del cristianesimo primitivo un groviglio intricatissimo di contrasti e di difficoltà insormontabili. Questo fatto è l'esistenza dei rapporti religiosi e morali interni che il cristianesimo in Gesù e nella sua

interezza storica come religione positiva, vuole fermamente avere col giudaismo: la sola religione del Dio unico, la sola religione della morale, la sola religione del Messia, ma al contempo — chi potrebbe dimenticarlo o chi potrebbe stralciarlo dalla sua storia? — *la religione delle ardentissime speranze nazionali, la religione del «popolo eletto»*. Se lo stesso spirito del fondatore del cristianesimo, adunque, non consente che le due religioni, quella della Legge e quella dell'Amore, appaiano come qualche cosa di congiunto solo da un legame esteriore e accidentale, diremo quasi di fortuita contiguità spaziale (quale sarebbe la comparsa del Cristo per un puro e semplice caso in terra giudea e in seno al giudaismo), e non da un intimo rapporto di corrispondenza e di continuità ideale, che tende a fare di questi due momenti del divenire religioso umano, quasi un unico ininterrotto processo unitario, bisogna convenire, e meravigliarsi come non si sia notato, che solo una predicazione di Gesù diretta — qualunque sia stata la coscienza ch'egli ha avuto dell'universalità dei suoi principi e del destino del suo vangelo, che più oltre esamineremo — diretta dico, esclusivamente al popolo d'Israele, in armonia delle sue speranze e del contenuto più essenziale della sua religiosità, costituisce la conferma vivente di questo legame intimo, di questa unione religiosa e storica, che fa apparire l'annunzio nuovo e la vecchia lettera come posti su la stessa linea del cammino dell'umanità, e procedenti su la stessa direttiva dello spirito divino da cui derivano entrambi; che al contempo solo una predicazione esclusivamente a questo popolo diretta, ma da esso respinta, giustifica dinanzi allo spirito

del cristianesimo e rispetto all'esigenza di continuità ed unità morale della storia religiosa umana che in Gesù s'incentra, il discacciamento di Israele (come unità etnica e come personalità religiosa), dal regno di Dio, il naufragio delle sue speranze nazionali, così essenziali alla sua storia religiosa, l'appello non già alle genti, *che avrebbe potuto avvenire anche per mezzo suo e con esso alla testa* (si tenga presente l'attivissimo proselitismo giudaico della diaspora), ma all'infuori, indipendentemente da esso, anzi in opposizione ad esso; e tutto ciò senza menomamente intaccare la validità divina dei contenuti della vecchia religione, primo fra tutti l'attesa, la speranza e la promessa del trionfo delle sue prerogative.

È questo un fatto di tal momento, che non può essere permesso in alcun modo di prescinderne, senza demolire lo stesso fondamento storico e religioso che il cristianesimo assegna a sè medesimo, e senza intaccare la validità, la continuità e l'unità della storia religiosa umana monoteistica.

Ciò, sappiamo bene, non interessa punto nè poco gli storici moderni; nè in sè, a proprio dire, deve riguardarli. Ma ciò non poteva esser fuori di una coscienza, in eccelso grado vivente e credente nel Dio che animò Israele e la sua storia, di chi anzi sente di essere il Figlio e il Messo di Lui: Gesù. E sta qui l'errore: voler conoscere e giudicare l'azione degli attori storici, senza trasferirsi nella loro coscienza.

Posto al sicuro questo fatto fondamentale, noi possiamo affrontare decisamente la questione; e vedremo che al lume di esso tutta la storia del cristianesimo evangelico ed apostolico muta di significazione e di aspetto, e mediante la

scoperta di una circostanza di immenso valore, finora inavvertita, là dove prima appariva ai critici nei detti di Gesù una contradizione insanabile, risaltare per contro in essi una mirabile armonia.

Ecco: è interessante leggere passi a prima vista supremamente sconcertanti per una concezione mondiale dell'apostolato. Nel conferire la missione ai Dodici, Gesù ordina in modo ben chiaro ed esplicito: «Non vi allontanate per le vie delle genti, nè vogliate pôr piede in alcuna città samaritana; ma andate piuttosto alle pecore smarrite della casa d'Israele»: [16]) la limitazione alla sola Palestina è così recisa, che si tramuta in un espresso divieto dell'apostolato mondiale. Nel racconto della donna cananea, noi troviamo un'espressione ancora più forte, quando Gesù dice di se stesso: «Io non sono stato mandato che alle pecore smarrite della casa di Israele». [17]) E agli Apostoli non esita a preannunziare: «Voi non finirete di visitare le città d'Israele prima che venga il Figliolo dell'uomo». [18]) Infine tralasciando un gran numero di espressioni e di circostanze fortemente particolaristiche, in quella che vorrebbe essere la visione finale e il coronamento trascendente dell'attività apostolica, Gesù, rivolto ai Dodici che gli domandavano che ricompensa avrebbero avuto per averlo seguito a costo di tante rinunzie, risponde: «Io vi dico in verità, che nella nuova creazione, quando il Figliolo dell'Uomo sederà sopra il Trono della gloria, voi ancora che mi avete seguito, sederete sopra dodici troni,

---

[16]) *Matt.*, X, 5-6.
[17]) *Ivi*, XV, 24.
[18]) *Ivi*, XXIII, 10.

giudicando le dodici tribù d'Israele».[19]) È chiaro che ciò significa che la missione dei Dodici è unicamente concepita entro l'orbita di Israele. Nessun accenno alle genti, nessun contatto anche finale, anche solo trascendente, tra i Dodici ed esse.

Ma accanto a questi passi, altri son posti in bocca dello stesso Gesù, non risorto, ma storico, che contrastano in un modo ritenuto sinora dalla critica così stridente, da giudicarli tal quali inammissibili in Lui. Noi alludiamo principalmente a tre passi: primo, quello del discorso profetico: «Questo Vangelo del regno sarà predicato in tutto il mondo, in testimonianza a tutte le genti, ed allora verrà la fine»;[20]) secondo, quello della storia dello spargimento dell'unguento prezioso: «Io vi dico in verità che per tutto il mondo, dovunque questo vangelo sarà predicato, sarà eziandio raccontato ciò che costei ha fatto in memoria di lei»;[21]) infine, quello a proposito della fede del centurione di Capernaum: «Io vi dico in verità che non ho trovato fede così grande in Israele. Or io vi dico, che molti verranno di levante e di ponente, e sederanno a tavola con Abramo, con Isacco e con Giacobbe, nel regno de' cieli, ed i figliuoli del regno saranno gettati nelle tenebre di fuori».[22]) L'Harnack ha creduto che non vi possa essere altra via di accordo con i precedenti, che attenuare la significazione e svalutare l'autenticità di questi ultimi, sotto svariati motivi e in diverse maniere, sino a ridurli a meritare da parte nostra nessunissimo conto.

---

[19]) *Matt.*, XIX, 28.
[20]) *Ivi*, XXIV, 14. - Il passo si ripete anche in *Mc.*, XIII, 10.
[21]) *Ivi*, XXVI, 13 - *Mc.*, XIV, 9. [22]) *Matt.*, VIII, 10-12.

Ora noi non diremo che questo metodo è sempre estremamente pericoloso;[23]) piuttosto una piccola circostanza porremo avanti, piccola eppure di un valore così decisivo, capace di sprigionare una luce così fulgida su tutto l'atteggiamento di Gesù e su tutta la storia dell'età apostolica, da doverci meravigliare che essa sia sfuggita.[24]) La circostanza è questa: tutte le ingiunzioni e le visioni particolaristiche, sempre e costantemente, sono dirette o riferite personalmente e individualmente ai Dodici; tutte le espressioni, che presuppongono o prevedono un apostolato mondiale, anche là dove il discorso era rivolto direttamente ai Discepoli, improvvisamente prendono un tono impersonale, come cose che non riguardano i Dodici, che restano fuori della loro missione, che si compiranno senza l'intervento di essi. Ognun vede come la disarmonia tra le due serie di passi, svanisce per incanto, e come qui l'attività particolaristica e la missione esclusivamente giudaica dei Dodici, affermata e dimostrata in modo inconfutabile dalla Scuola di Tubinga, trova il suo fondamento e la sua giustificazione ideale; nel mentre che l'apostolato mondiale di Paolo consegue in Gesù stesso non solo la sua legittimità, ma eziandio un preannunzio velato e prudente, ma quanto mai fermo e innegabile.

So bene: questa circostanza da noi scoperta ha un elemento di «divino» in sè, in quanto è feconda di troppe armonie, anche rispetto al corso successivo degli eventi; ma noi riteniamo fermamente che il critico obbiettivo, nel suo esame fatto di penetrazione e di acume, lungi da ogni pregiudiziale, non deve indietreggiare di fronte a nessun risultato impostogli dalla indagine, e tanto più lo riteniamo in quanto

esso, nell'accostarsi alla personalità di Gesù, deve assuefarsi, sol che per poco approfondisca veramente la ricerca, ad inciampare spesso in circostanze strane.[25])

Due soli dei passi su menzionati sembrano sottrarsi a questa circostanza: il primo quello dove Gesù dice: «Io non sono mandato che alle pecore smarrite della casa d'Israele». Ma il passo che immediatamente lo segue: «Non è ben fatto di prendere il pane dei figlioli, e gettarlo ai cani», ci fa intendere già fin d'ora come questo particolarismo di Gesù sia unicamente un effetto di quella esigenza morale e religiosa da noi posta in luce al principio, sgorgante dalla posizione di figliolanza, e dalla preminenza storica del popolo eletto, per cui il particolarismo viene ad essere espressamente, come più oltre vedremo, subordinato alla fedeltà del popolo eletto alla sua posizione di figlio amoroso e sensibile; ed il passo sinottico di Marco[26]) con l'aggiunta di un piccolo πρῶτον «prima», svalutato dall'Harnack, ma al contrario molto significativo, attesta che questa limitazione alla casa d'Israele è da intendersi appunto come una prerogativa di precedenza storica, che Gesù vuole rispettare, donde il suo atteggiamento e la sua ingiunzione particolaristica ai Dodici: «Lascia che *prima* siano saziati i figlioli, imperocchè non è giusto prendere il pane dai figlioli, e gettarlo ai cani».

Il secondo, in sè molto più grave innegabilmente, è quello che dice: «Voi non finirete di visitare le città d'Israele prima che venga il Figliolo dell'uomo»; ma è evidente che questo passo rientra non tanto nella questione del-

[26]) VII, 27.

l'apostolato mondiale — poichè esso, come si è visto, è preveduto e preannunziato egualmente senza che sorga antitesi, perchè questo passo particolaristico è diretto personalmente ai Dodici, e l'altro è impersonale — quanto in quell'altro problema estremamente arduo e complesso, dell'*attesa escatologica*, consistente nella aspettazione vivissima della fine imminente e del ritorno prossimo del Figlio (la parusia), che anima tutta la prima età del cristianesimo.

Errò dunque l'Harnack a dargli nella questione dell'apostolato mondiale un valore supremo e decisivo; per ciò che tocca poi l'attesa escatologica, è bene ricordare che v'è un altro passo parallelo circa il ritorno di Cristo, nel quale è detto appunto: «Questo vangelo del regno sarà predicato in tutto il mondo.... e allora verrà la fine», il quale farebbe intendere che forse il passo precedente deve essere inteso in un senso ancora non chiarito.[27])

Noi vediamo già dunque rivelarsi un atteggiamento di Gesù quanto mai suggestivo, suggellante, con una ingiunzione ai Discepoli di apostolato esclusivamente giudaico, le speranze, le prerogative e tutto il passato religioso del popolo eletto; e insieme, in conformità dello spirito dei principi da lui annunziati, presagire un destino mondiale alla sua parola, mostrandosi così — contro coloro che, come l'Harnack, lo rappresentano un banditore incosciente di principi a sua insaputa universali — altamente consapevole delle esigenze derivanti dal passato, e delle necessità immancabili del futuro.

Tuttavia noi siamo in un punto in cui la visione dell'universalismo è ancora velata e misteriosa. Essa non riguarda — è chiaro — l'opera dei Discepoli, si presenta bensì in una ma-

niera personalmente indeterminata, ma non sappiamo ancora se questo futuro apostolato mondiale, si affettuerà attraverso Israele, ponendolo alla testa dei destini religiosi e ideali del mondo, conformemente alla sua elezione divina, oppure all'infuori e contro di esso. La via che conduce al dominio spirituale del mondo è ancora aperta, e tale doveva lasciarla Gesù, per il popolo prediletto. Il suo destino è invero ancora nelle sue mani. Gesù andandogli incontro con spirito di predilezione, inviandogli con ingiunzione esclusiva tutti i diretti Discepoli suoi, non solo rispetta lo spirito religioso che animò le promesse del passato, ma si mostra diretto e guidato dallo stesso spirito che le generò.

Però se da un punto di vista morale la via è libera, sta ancora ad Israele di pronunziare la parola decisiva delle sue sorti, una visione chiara, limpida del cammino della storia si fa avanti in Gesù e strappa alla sua anima, così amorosa verso il popolo a cui si sente innanzi tutto mandato, accenti commoventi di dolore, parabole preannunciatrici oltre modo significative. È sorprendente come i critici, ossessionati dalla mal posta questione se la sua predicazione e la missione da lui conferita ai Dodici fossero o non fossero di carattere universale, abbiano perduto di vista che per Lui, moralmente, religiosamente e storicamente, non poteva esservi che una semplice visione universalistica, se la sua coscienza fosse stata così antiveggente da prevedere il corso futuro della storia. Ed infatti è come profezia che l'universalismo all'infuori d'Israele si afferma e che il rigetto del popolo eletto è preannunziato.

Si legga la sua apostrofe così toccante verso Gerusalemme e si sentirà come la voce straziata

e dolorosa, propria di un amore che prevede la rovina dell'oggetto amato: «Gerusalemme, Gerasulemme, che uccidi i profeti, e lapidi coloro che a te sono mandati, quante volte ho voluto io radunare i tuoi figli, come la gallina raduna i suoi pulcini sotto le ali, e non avete voluto! Ecco che vi sarà lasciata deserta la vostra casa». [28]) Nelle parole che precedono questa apostrofe si trova bensì una conferma di missione particolaristica, ma congiunta alla convinzione propria di chi sente tutta la sua inanità: «Per questo ecco che io mando a voi dei profeti e dei saggi e degli scribi; e di questi ne ucciderete, ne crocifiggerete e ne flagellerete nelle vostre sinagoghe, e li perseguiterete di città in città: onde cada sopra di voi tutto il sangue giusto sparso sopra la terra.... In verità io vi dico che tutto questo verrà sopra questa generazione». [29])

È con tale spirito che è intimamente connesso il preannunzio della rovina del Tempio; coloro che tentavano impugnarne l'autenticità, pensandolo un passo posteriormente interpolato, non si avvedevano che esso sorge così spontaneo e naturale dall'atteggiamento dello spirito di Gesù verso d'Israele e la sorte di Gerusalemme, che non v'è proprio bisogno d'inventare falsificazioni, dimostrate del resto infondate. E tutte pervase da questo presentimento e in egual senso tipiche sono la parabola delle nozze e l'altra dei malvagi vignaioli. [30]) So bene che molti, con l'Harnack, vogliono vedere in esse contrapposto

---

[28]) *Matt.*, XXIII, 37-38. — Essa mostra chiaramente come Gesù non facesse distinzione tra Gerusalemme (cioè l'intero popolo eletto) e gli « scribi e farisei ipocriti ».

[29]) *Ivi*, XXIV, 1-2. [30]) *Ivi*, XXI, 33-45; XXII, 1-9.

non già le genti ad Israele, ma il popolo giudeo alla parte ufficiale e dirigente d'Israele stesso. E le due versioni potrebbero essere egualmente accettabili, se a proposito della conversione del centurione, nello stesso Matteo, non avessimo già trovato un accenno esplicito e inconfutabile del rigetto del popolo eletto contrapposto all'accoglimento nel regno di coloro che «verranno di levante e di ponente»: questo fatto decide quale delle due versioni sia la più giusta.

Concludendo: la predicazione di Gesù tal quale l'abbiamo, ricca di situazioni delicatissime e difficili, e il suo atteggiamento verso il giudaismo così complesso, ma pur così armonico in sè e rispetto alla storia, sono l'appagamento più perfetto di quella fondamentale esigenza da noi al principio affermata, di continuità ed unità storica, anzi ne rappresentano il nocciolo vivente. Questa esigenza doveva affermarsi in un'azione, che permettesse la conversione d'Israele, sì da potersi porre esso a capo del nuovo movimento mondiale, in modo che ove tutto ciò non fosse avvenuto, dovesse impuntarsi solo al popolo eletto, senza intaccare la validità religiosa della fede antica, tutta incentrata in questa elezione divina e in questa aspettazione di futura grandezza religiosa.

Si badi però: noi non sosteniamo davvero con ciò che, in caso di una conversione d'Israele, conversione che fallì, il mondo si sarebbe fatto giudeo, e che l'universalismo cristiano, libero da ogni contenuto giudaico, avrebbe mancato di sorgere e di affermarsi. L'universalismo, come ben vide l'Harnack, era troppo insito nei principi di Gesù, e per questo esso di necessità si sarebbe affermato ugualmente, come un lievito potente, trasformando radicalmente il giu-

daismo e spazzando via da esso ben presto ogni traccia di messianismo nazionale, di privilegio etnico e quel rigido esclusivismo dell'antica alleanza, che era simbolizzato dalla circoncisione. Diciamo solo che l'universalismo cristiano sarebbe sorto e si sarebbe affermato in altro modo e per via di altre cause e contingenze storiche, ecco tutto; e che il cammino percorso da Paolo, il rivelatore e l'assertore di questo spirito universale, sarebbe stato in caso diverso.

Ma si dirà: non vi accorgete che la contradizione eliminata da voi nei detti del Gesù storico, sorge allora flagrante tra questi e quelli del Risorto? Non dice il Risorto *precisamente ai Discepoli:* «Andate dunque e ammaestrate tutti i popoli, battezzandoli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo»? [31])

Per i critici non credenti alla resurrezione questa obiezione non può avere ragione di esistere. Ciò che è detto del Cristo risorto, per essi non può avere valore storico; per cui la contradizione sorgerebbe, se mai, non più nel pensiero e nei detti di Gesù, ma tra quelli e il pensiero dei redattori dei Sinottici, cosa di bene secondario valore.

Rispetto ai credenti però nel Risorto — comunque questa resurrezione s'intenda: materialmente reale o solo spiritualmente mistica — ci è permesso invitarli a leggere il passo parallelo di Luca. In essi troveranno un inciso, che non solo attenua la contradizione, ma al lume degli eventi futuri l'elimina del tutto. «E disse loro: Così è scritto e così conveniva che il Cristo soffrisse, e al terzo giorno risuscitasse dai morti,

---

[31]) *Matt.*, XXVIII, 19; *Mc.*, XVI, 15.

e che nel suo nome si predicasse ravvedimento e remissione dei peccati fra tutte le genti, *cominciando da Gerusalemme*...[*]) Ancor dunque dopo il supplizio del Golgota esiste e permane per il popolo «deicida» una prerogativa di precedenza, ed essa viene espressamente raccomandata come nel passato. Certo dalla ingiunzione di particolarismo assoluto del Cristo storico, si passa qui ad una ingiunzione di sola precedenza. Si osservi però che il passo in Luca non è diretto ai Discepoli, ma come tutti quelli del Gesù storico riferentesi all'apostolato mondiale — cosa di gran momento, come abbiamo visto — è di carattere impersonale. Quale delle due redazioni è la più fedele? quella personale di Matteo e Marco, o quella impersonale di Luca? Stando alla circostanza che si afferma costantemente, anche — si noti bene — in Marco e Matteo, del carattere impersonale di tutti i detti del Gesù storico su questo argomento, noi dovremo credere che la più fedele debba essere appunto quella di Luca, che questa circostanza mantiene. Ma se anche così non fosse, pensando che un giorno, come vedremo, Pietro compiuta la sua missione giudaica, passò anch'egli alle genti, è possibile pensare che quel «cominciando da Gerusalemme» significasse appunto: «compite prima tutta la vostra missione verso d'Israele, e tentate anche dopo il supplizio della croce che esso possa porsi alla testa della storia». Come si vede la contradizione si riduce ad una sfumatura appena percettibile di pensiero, e il cambiamento è ben giustificabile in una situazione morale così profondamente diversa per Israele, quale era quella supraggiunta col supplizio della

*) *Luc.*, XXIV, 46-7.

croce. Poichè è vero che: «Così è scritto e così conveniva che il Cristo soffrisse». Ma non senza conseguenze per chi lo fece soffrire. Non si legge dunque ancora: «Così è scritto e così conveniva che il popolo eletto fosse cacciato dal regno» come dirà, se pur con altre parole, Paolo; l'amore del Messia raccomanda ancora: «Cominciate da Gerusalemme», ma la storia ormai ha già principiato a prendere la sua via, e quella sfumatura appena percettibile nel pensiero del Risorto n'è già un indizio.

Credenti o miscredenti, in una cosa dobbiamo convenire dunque, ed è che la figura di Gesù verso i diritti storici e religiosi d'Israele, e verso il destino universale della sua divina parola risulta quanto mai armonica e perfetta, e dagli scogli di due posizioni storiche e ideali così antitetiche e contrastanti, esce incolume e intatta; severa lezione di prudenza per una critica scientificamente encomiabile, ma non mai abbastanza guardinga.

Un arduo problema pratico scaturisce però da questo complesso e delicatissimo atteggiamento di Gesù verso Israele; come un annunzio di valore e di portata così universale ed in contrasto così profondo con tutto lo spirito della religiosità giudaica, poteva essere sinceramente offerto al popolo eletto con appello esclusivo e con predicazione particolaristica, così da essere realmente donato ad esso come il coronamento della sua storia e l'appagamento delle sue speranze, onde potesse da lui solo dipendere il porsi esso o no alla testa della nuova storia.

Se i discepoli avessero per poco potuto innalzarsi alla consapevolezza dello spirito universale dei principi di Gesù e dell'antitesi della vec-

chia con la nuova fede, questo piano, che è il presupposto di tutto l'atteggiamento del Cristo verso d'Israele, ed è il nocciolo della continuità religiosa e morale del giudaismo col cristianesimo, sarebbe fatalmente divenuto inattuabile; in quanto che l'attuazione universalistica della nuova parola, all'infuori d'Israele e indipendentemente da esso, si sarebbe affermata per opera dei Discepoli stessi, e non come un risultato ed un prodotto solo e unicamente dell'indurimento e del rifiuto del popolo eletto, anzi in opposizione alla volontà ed alla predicazione sinceramente giudaizzante e particolaristica dei Discepoli stessi. Occorreva che i Dodici per essere perfetti esecutori del piano di Gesù, non possedessero neppure lontanamente questa consapevolezza; ch'essi lottassero, sperassero, soffrissero solo per Israele e per la sua grandezza; ch'essi sentissero in ciò il contenuto unico della loro missione, giusta l'ingiunzione ad essi data dal Maestro.

Noi già vediamo il tanto discusso orientamento giudaico dei Discepoli, scoperto ed affermato quasi con voluttà di scandalo dalla critica, negato con pertinacia intransigente e con orrore dalla ortodossia tradizionale, apparire qui improvvisamente sotto una luce ideale, come l'appagamento di una fondamentale esigenza religiosa.

Come ciò potette avverarsi? Come il pensiero di Gesù potè trovare perfetta attuazione? Il segreto di questo enigma storico, così essenziale per comprendere il genio di Paolo, è nella natura della personalità dei Dodici.

4 — LA PERSONALITÀ DEI DODICI.

Un attento lettore non tarderà a rilevare nei Vangeli una sublimità incommensurabile di fini manifestarsi stranamente attraverso una umiltà di mezzi, spesso la più fragilmente umana. Uno degli elementi generatori del fascino e di quella toccante poesia, che ancor da essi per noi si sprigionano con ognor novella freschezza, consiste appunto in una mirabile fusione di qualche cosa di umano e di qualche cosa di «divino», che intenerisce ed esalta insieme, in quanto fa simultaneamente appello al nostro senso di umanità terrena, e alle nostre più alte tendenze spirituali, assorgenti poi entrambi ad una misteriosa forma di superiore unità. Ora questo contrasto di due caratteri: umanamente umile l'uno e divino l'altro, opposti e tuttavia arcanamente collaboranti a commuovere il nostro cuore, non è già tanto nella forma e nell'espressione, quanto nell'intimo contenuto degli Evangeli stessi, negli essenziali caratteri delle figure di Gesù e dei suoi Discepoli.

In Lui una umanità umile e mansueta, sensibile e dolorante, accanto ad una grandezza trascendente i confini della storia; in essi una accentualissima debolezza, anzi pochezza umana e terrena, accanto alla imponenza della missione loro affidata. E questo contrasto diviene per noi tanto più significativo, in quanto lo scorgiamo, per ciò che si riferisce ai Discepoli, nella coscienza stessa di Gesù, che della grandezza del còmpito è consapevole, e che pure questa debolezza ha vivamente presente, specie nell'ora della passione e del presentimento: onde questo

contrasto, obbiettivamente così evidente nei suoi dati analitici separatamente considerati, diviene poi nell'armonia storicamente risultata dalla loro sintesi, una cosa in certo qual senso meraviglioso.

Pietro è difatti appena un pescatore, e pescatori sono Andrea, Giacomo, Giovanni: d'altra parte, ogni cosa negli Evangeli è una conferma della mentalità propria ad una tale umile condizione; anzi, tutto in essi è pieno di un senso diffuso di incertezza intelletiuale dei Discepoli, persino di fronte alla persona stessa del Maestro.

Eppure questa funzione dell'umano e del «divino», se è stata largamente notata e fecondata rispetto alla persona di Gesù, concretizzandola nell'idea dell'incarnazione e nel concetto del Cristo come vero uomo e come vero Dio;[33]) per contro è rimasta del tutto trascurata rispetto all'azione degli Apostoli, ossia rispetto al contrasto della loro natura estremamente umile con l'altezza divina sia del còmpito ricevuto, sia della missione compiuta. Troppo anzi si è dimenticato nello studio dell'età apostolica questa singolare fusione di due opposti elementi. E non solo è stata dimenticata, ma addirittura si è cercato con ogni modo di annullarla e di cancellarla appena Gesù si dilegua; e i teologi prima, e i razionalisti dopo e inconsapevolmente su le loro tracce, si son posti a tutt'uomo per far apparire i pescatori come altrettanti teologi sapienti e controversisti addottrinati, violando così non soltanto il carattere storico più commovente e significativo delle loro persone, ma eziandio forzando tutti i dati storici posseduti, e spingendo lo studio dell'età apostolica verso difficoltà e labirinti inestricabili.

Per i teologi c'è l'attenuante della discesa

dello Spirito, che starebbe a spiegare e a legittimare questa specie di metamorfosi; sebbene noi mostreremo che sia tutt'altro che favorevole ad una limpida comprensione dell'età apostolica una trasformazione intellettuale, e non già soltanto di potenza di sentimento, di fervore di volontà e di altezza di fede. [31]) Ma per i razionalisti non v'è proprio alcuna attenuante, se non quella di aver preso gli elementi che i teologi tradizionalisti offrivano loro, senza beneficio d'inventario. Noi crediamo, al contrario, fermamente che il perdurare dinanzi alla mente dello storico di questo fondamentale contrasto, che pervade tutta l'età eroica del cristianesimo, rispetto all'opera e alle persone degli Apostoli, sia per contro rivelatore di molti enigmi e può risolvere numerosi problemi — primo fra tutti il preteso conflitto tra Paolo e i Dodici, e la loro diversa orientazione — aggirantisi ancora in travagliosi meandri senza uscita.

E innanzi tutto, per ciò che si riferisce ai Discepoli, è certo — per quanto possa apparire un paradosso — che la formidabile potenza sovvertitrice, che nella parola e nell'azione di Gesù si nasconde dietro una umana e celeste mansuetudine, fu più compresa e più colta nei primi tempi, nel suo spirito antigiudaico e antilegale, non ostante le apparenze contrarie, dai suoi nemici e poi crocefissori, che dagli amati Discepoli suoi. È innegabile che questi dapprima non sentirono, e a fatti non credettero, la divinità trascendente del Cristo, a quel modo che i Giudei ne avevano sentito la bestemmia sacrilega; essi non avevano colto e non coglieranno per lungo tempo l'inconciliabilità dell'annunzio novello con la vecchia lettera della Legge, come la casta sacerdotale, con quell'istinto che l'ha

sempre distinta, l'aveva intuito ed era corsa ai ripari.

Noi assistiamo, attraverso i racconti evangelici, alla defezione e allo smarrimento degli Apostoli nelle ore più tragiche e più decisive della storia, di quella storia che pur tuttavia era rimasta affidata alle loro mani, e venir colti dalla tempesta e dalla reazione del mondo giudaico, prima ancora che si fossero orientati ed accorti della grandezza ideale e della sublimità del còmpito che era stato loro imposto. Noi li vediamo quasi trascinati dal concatenarsi degli eventi alla consapevolezza della loro missione, ed essere condotti come da una forza superiore ad essi, e questa forza manifestarsi principalmente attraverso la violenta reazione giudaica. [35]) Per cui tutto concorre a radicare la persuasione, corrispondente ad una verità storica fondamentale, che Gesù fu temuto, perseguitato ed ucciso dai suoi crocefissori, innanzi di essere interamente compreso dai suoi Discepoli: prima verità preziosissima che potrà illuminarci molto intorno alla natura del genio paolino, in quanto noi lo vedremo idealmente spuntare appunto dal seno dei suoi crocefissori e persecutori.

D'altro canto però questa incomprensibilità da parte dei Discepoli dello spirito antigiudaico della parola del Maestro non deve avere per noi nulla di strano. Nella loro anima indotta, umile, semplice e indifferenziata, quale poteva esistere nella loro condizione sociale, ma progressivamente e giornalmente trasformata nel suo contenuto morale (non intellettuale) al continuo contatto sentimentale del Maestro, i Discepoli necessariamente dovevano aver obliato (se pur lo avessero consapevolmente avuto) ogni

traccia nel senso giudaico della vita nel suo rigido esclusivismo, e quindi dovevano non aver mai colto — come i farisei e i sacerdoti — il contrasto in cui la personalità e il pensiero di Gesù (intensivamente universalistico, come dice l'Harnack) si trovava rispetto ad esso. Avvolti in quell'aura di benignità universale e di dolcezza penetrante che da lui emanava, le loro anime giudaiche dovevano essersi pian piano (e facilmente, data la loro nativa semplicità) acclimatate a questo nuovo mondo spirituale, per cui sinceramente potevano credere che tutto fosse conciliabile fuori di loro rispetto al giudaismo, come tutto avevano conciliato dentro di loro; e di poter quindi non spezzare quei vincoli così radicati in ogni giudeo, e così cari di certo alle loro anime pie, col passato, tanto più che questo passato sopravviveva in essi — occorre ricordarlo — solo nelle loro abitudini di culto e nei loro affetti di razza e non nei principi teorici e dottrinali ad esso inerenti.

Ecco, a nostro avviso, la fonte genuina del giudaismo dei Discepoli, così essenziale come abbiamo visto all'intento di Gesù, così necessario per lo svolgimento armonico della storia religiosa che s'incentra nel Cristo, e pur così naturale, anzi evidente, inevitabile nei Dodici; tendenza questa in essi però di carattere più *sentimentale e psicologico* che altro, e che esisteva accanto al contenuto, pur sempre integro, della dottrina di Gesù, [36]) come una dolce eredità della vita passata, dalla quale essi non potevano sapere, nè sapevano realmente, perchè avrebbero dovuto distaccarsi.

Si proietti questo senso di naturale fralezza, che esce dagli Evangeli, circa le persone degli Apostoli, al di là del punto in cui il racconto

dei Vangeli si ferma e si inizia quello degli Atti e delle Epistole di Paolo; si rispetti la natura sentimentale di questi uomini; non si ponga un abisso, brusco e quanto mai irrazionale, tra i Discepoli degli Evangeli e i Discepoli degli Atti degli Apostoli, e il famoso ma così svisato conflitto, che ben presto apparirà tra cristianesimo «giudaico» e cristianesimo «gentile ed etnico», tra cristianesimo «apostolico» e cristianesimo «paolino», non solo apparirà nella sua vera luce, ma grandemente potrà istruirci ancora su di un altro aspetto del genio di Paolo, in quanto uomo per contro di pensiero.

Tutto portava a far apparire dunque ai Discepoli la missione di Cristo come un fatto, se non del tutto interno, certo intimamente legato alla vita interna del giudaismo; di quel giudaismo, che per essi — si tenga ben presente — uomini niente affatto cosmopoliti (come sarà Paolo di Tarso), costituiva naturalmente tutto il loro mondo, di quel giudaismo dal quale non avevano creduto mai di essere usciti, e mai di fatti ne erano usciti con azione cosciente e deliberata. Per cui in questa impossibilità d'innalzarsi al regno dei principi teoretici sia del giudaismo sia del cristianesimo, e insieme in questa fusione armonica in cui erano giunti a porre lo spirito evangelico e il carattere nazionale giudaico delle loro persone, era loro non agevole vedere l'abisso che li divideva effettivamente dallo spirito più intimo del giudaismo.

D'altro canto questa tendenza connaturata col carattere della loro personalità non esisteva di per sè sola, come unico fattore determinante del loro orientamento verso d'Israele. Noi abbiamo visto che ingiunzioni esplicite, tassative, indiscutibili erano state date loro dal Maestro: «Non

vi allontanate per le vie delle genti, non vogliate pôr piede in alcuna città samaritana»; le quali, nel mentre trovavano nella natura morale dei Discepoli il loro fondamento più saldo, lo rafforzavano d'altro canto in un modo, da rendere la loro missione verso d'Israele oltre che un bisogno e un portato naturale del loro spirito, un dovere indefettibile.

Esistevano bensì nel loro ricordo preannunzi di Gesù di un «indurimento» d'Israele e di un conseguente ripudio e rigetto di esso dal regno di Dio. Ma tutto induceva i Discepoli ad interpretarli più come conferme e come echi delle antiche e catastrofiche profezie giudaiche, non mai avveratesi in istretto senso religioso, che come preannunzi di una prossima e imminente realtà storica di assoluto e preciso avveramento; laonde non le presero alla lettera (come alla lettera le avvererà la storia, in una maniera che pel ricercatore, che deve rigorosamente prescindere da qualunque premessa religiosa o antireligiosa, è fonte di una curiosità che lo conquide al più alto grado,[37]) ma le intesero per contro solo come minacce di mali ipotetici e lontani, che non riguardavano quindi la natura della loro missione e il carattere del loro vangelo.

E si slanciarono con ardore e con fiducia alla conversione del popolo d'Israele — inteso come assoluta e chiusa unità religiosa, — noncuranti degli ostacoli che sempre più formidabili si levavano sul loro cammino, quasi insensibili di fronte alla logica potente degli avvenimenti, che mostravano l'inconciliabilità delle due chiese; e all'insorgere della reazione consapevole del giudaismo, che lottava contro di loro per una reale difesa della sua esistenza, credettero, come

sempre avviene alle anime semplici, di trovarsi in presenza solo di una opposizione di persone — donde la loro espressione: «È meglio ubbidire a Dio che agli uomini» — e non eziandio in presenza di una opposizione recondita e fatale di principi. Per questo, di rimbalzo si oppongono bensì al giudaismo dei sacerdoti nemici, ma giammai il giudaismo della Legge (come farà Paolo), al giudaismo dei loro antenati e della loro vita, al giudaismo dei loro ricordi, e conservano tutto ciò come un sacro retaggio del passato da custodire e da alimentare con l'aggiunta del Vangelo di Gesù. E fecero opera duplicemente necessaria e indispensabile, come più innanzi vedremo (§ 9), e in perfetta armonia delle ingiunzioni di Gesù, come si è visto; ma al tempo stesso se questa opera non fosse stata integrata da un'altra opera, se questo loro indirizzo ad un dato momento della storia, dopo il rifiuto d'Israele, non fosse stato sorpassato e travolto da una possente corrente di vita nuova e definitiva, ben presto le difficoltà sarebbero divenute per essi insormontabili, e si sarebbero affannati in un lavoro sterile, senza via di uscita e che sarebbe andato irrimediabilmente perduto, poichè ben presto il giudaismo l'avrebbe incapsulato e riassorbito in sè, come un fenomeno spurio, transitorio e fugace.

Ora solo noi possiamo comprendere che cosa fu Paolo.

5 - UN PRECEDENTE STORICO RIVELATORE.

La potenza che lo spirito evangelico ha di per sè su ogni anima, — per il fatto solo che questa è un'anima umana, — l'intima virtù

sua di effondersi e propagarsi universalmente [38]) si rivelano ben presto, senza quasi l'opera intenzionale e consapevole di alcuno, con la conversione silente e niente affatto provocata, di parecchi pagani di Antiochia, che vengono a fondersi e a uniformarsi in Cristo, con i neofiti cristiani giudei di quella città. Ciò se attesta l'intrinseca vitalità di carattere universale, dello spirito cristiano, e di cui nessuno può in vero modo esser proclamato creatore, fuori di Gesù stesso; d'altro canto, non significa storicamente che ben poco. Coloro che ne parlano come di qualche cosa che dovrebbe svalutare il merito e l'importanza del genio paolino, facendo vedere come il cristianesimo universalistico, che dovrebbe essere il prodotto dell'opera di Paolo, esisteva già prima di lui, [39]) non comprendono due cose: 1.° che l'annunzio cristiano era per se stesso troppo fecondo, troppo insinuante, troppo predestinato ad essere la religione del mondo, perchè dovesse attingere artificiosamente da altro l'intima capacità e virtù diffusiva, e la sua poderosa forza di attrazione; 2.° che però questo tenue, inconsapevole e spontaneo infiltrarsi di esso tra le genti, sarebbe stato ben presto in pericolo forse di mostruoso strozzamento, appena avesse dato un segno manifesto e preoccupante di sè agli Apostoli — giudei di razza e di culto, [40]) —, e alle sinagoghe, nemiche giurate e potenti, come si dimostreranno, del cristianesimo; [41]) appena cioè, con il suo crescere rigoglioso, conformemente alla natura intima e recondita del vangelo di Gesù, fosse sorta la questione della situazione di esso nel

---

[39]) Sono moltissimi coloro che nel campo degli studi paolini cadono in queste errore.

grembo del cristianesimo e della sua giustificazione teoretica.

Noi non diciamo davvero che contrariamente all'essenza del cristianesimo, esso sarebbe di sicuro perito: diciamo soltanto che la formidabile questione dei principi, della natura, dell'indirizzo dell'intero cristianesimo sarebbe inevitabilmente sorta in tutta la sua grandezza imponente e decisiva per il mondo — come di fatti ben presto sorse, — e che questo precedente storico del cristianesimo gentile di Antiochia, lungi dallo svalutare l'azione di Paolo, testimonia la necessità assoluta che al momento della crisi vicina e inevitabile, l'esistenza di uno spirito di profonda e limpidissima veggenza, capace di innalzarsi al regno dei più alti principi teoretici, e di far valere il diritto dell'intera umanità dolorante, di congiungersi direttamente al Cristo, era di una tale necessità imperiosa, da porre la figura di quell'uomo che ricevette e compì questa missione improrogabile, su una delle vette più alte della storia.

È una veduta quanto mai superficiale quella di coloro che credono che gli uomini — si chiamino anche Paolo di Tarso — possano creare artificialmente e di loro volontà i problemi della storia, insiti invece nell'intimo di essa.[12]) Questi problemi esistono reconditi nelle cose, di poi si affacciano e infine s'impongono inesorabilmente, chiedendo una soluzione qualunque essa sia. E il genio possente può soltanto vedere il loro sorgere prima che la turba ottusa ed amorfa si senta stringere nelle loro morse; e la sua azione provvidenziale e benefica consiste nel risolverli luminosamente, direi quasi di slancio, e imporne la soluzione vera alla turba anonima, risparmiando ad essa il travaglioso

dimenarsi tra soluzioni errate, imperfette e provvisorie, sinchè forse, a costo di lunga, penosa ascesa, giunga stanca ed esaurita alla soluzione vera e finale. E una riprova di ciò noi crediamo poter additare appunto nella crisi più decisiva della storia del cristianesimo.

6 — L'INVERSIONE IN PAOLO DI UN FONDAMENTALE RAPPORTO DI ANTITESI.

Per quanto moventi da spiegazioni e da presupposti diversi, quasi tutti gli studiosi di Paolo convengono nell'assegnare alla conversione una importanza e quasi una capacità illuminatrice tale, da irradiare diversamente la sua intera attività e il suo intero pensiero, secondo il modo con cui questa conversione si intenda e si spieghi. [43])

Qui, a proposito del genio paolino, non è possibile sottrarsi dal porre in rilievo almeno uno degli aspetti suoi, capace, a parer nostro, di sprigionare una così feconda e preziosa sorgente di luce nuova e decisiva, per spiegare il carattere storico fondamentale di Paolo, da non poterne affatto tralasciare la considerazione.

Paolo — dalle stesse parole con cui è descritta la sua vita giudaica — Paolo, non pescatore, ma addottrinato con esattezza nella Legge, e ai piedi di Gamaliele, illustre capo di un'alta scuola rabbinica; Paolo non devoto e ingenuo praticante del popolo, «uomo senza lettere e idiota» come è detto degli Apostoli negli *Atti*, [44]) ma «più avanzato nel giudaismo di molti di quelli della sua età e della sua

[44]) IV, 23.

nazione»; Paolo non indifferente testimone di un'ora critica della sua nazione e della sua fede, ma «animato di uno zelo eccessivo per le tradizioni degli antenati», è una figura che viene fortemente a spiccare nella scena storica del cristianesimo primitivo tra la folla (odiosa e pur veggente) di coloro che intuiscono mirabilmente l'inconciliabilità delle due fedi.

Noi non possediamo elementi decisivi per stabilire da che questa inconciliabilità, che si spinse sino al sentimento della necessità imperiosa della persecuzione perfino sanguinaria, derivasse per i giudei in maniera più preponderante; se provenisse cioè da una conoscenza della nuova fede, sicuramente accertata almeno per i suoi tratti generali, o dal fatto che essa si riattaccava alla persona di un individuo perito ignominiosamente in croce.[45]) Ma poichè l'uno e l'altro motivo figurano largamente comprovati negli *Atti*, ed è del resto naturale ed umano che entrambi si intrecciassero e si fondessero nello spirito degli oppositori, noi non possiamo essere verso di essi così ingiusti e unilaterali da ritenere che respingessero e condannassero la fede nuova, per il fatto solo che derivava da una loro vittima.

Noi crediamo anzi di dover rendere ragione ai persecutori: persone del più alto rango, appartenenti, secondo le particolareggiate determinazioni degli *Atti*, alla classe più intellettuale e più veggente del giudaismo, alla casta che nel modo più profondo e più radicato doveva possedere il senso e lo spirito di esso;[46]) crediamo, dico, di dover rendere loro ragione, asserendo che essi erano esattamente al loro posto storico, e che mai persone si identificarono in modo sì veggente con la carica da esse occupata, con lo

spirito di una istituzione e di una forma di vita da esse rappresentata.[47])

Ora Saulo era tra questi.

Non ci è consentito di sapere da quale momento egli entra attivamente nel loro numero, e da quale epoca egli spiritualmente viene a contatto del movimento cristiano. Il forte dubbio esistente se egli abbia mai conosciuto di persona Gesù, sebbene perfettamente suo contemporaneo, fa pensare da un lato ch'egli prendesse chiara notizia del movimento incipiente solo dopo «lo scandalo della croce»,[48]) mentre è certo che il suo contatto con la fede nuova non fu posteriore al supplizio di Stefano, il più ardito e il più fiero spirito che abbia preceduto l'apostolo Paolo,[49]) se noi vediamo Saulo essere menzionato appunto come colui che tenne in guardia gli abiti dei lapidatori.[50]) Comunque, con quest'atto egli entra storicamente nel novero dei persecutori, e il comparirvi insieme al primo episodio di opposizione aperta tra giudaismo e cristianesimo,[51]) sembra contenere una luce rivelatrice.

Noi che conosciamo l'alta possanza del suo pensiero e la vigoria del suo intuito divinatore, non possiamo credere che tutto ciò gli sgorgasse solo ad un tratto, e non fosse già qualche cosa di inerente alla natura intima della sua persona; per cui dobbiamo ragionevolmente pensare che egli vivesse — avuto riguardo alle circostanze — la sua vita di giudeo, per l'alta cultura che lo distingueva, con acutezza d'intelletto e con coscienza di principi. Il bisogno di zelo eccessivo, che lo spinge a farsi persecutore fra i più violenti, lo presuppone; come la pro-

---

[46]) *I Cor.*, I, 23; *Gal.*, V, 11.

fonda dottrina ch'egli offrirà della vita morale e religiosa dell'irredento giudeo, ce lo conferma. Per cui quando egli si fa promotore ardimentoso di una persecuzione così radicale, da sentire il bisogno di estenderla anche oltre le mura della città santa, e di spingerla sino a Damasco, distante più di 200 chilometri in linea d'aria e ben più quindi per via ordinaria, specie in un terreno non piano come quello;[52]) e vedendolo di tale energia da poter esser detto di lui che «devastava la Chiesa, ed entrando per le case e trascinando via uomini e donne, li faceva mettere in prigione»,[53]) non possiamo affatto presumere che tutto ciò egli facesse in uno stato di incoscienza e cecità, e che quel suo spirito teoretico, che ne farà il massimo creatore del pensiero cristiano, dormisse ancora totalmente in lui.

Per contro i rapporti ch'egli ha con le classi supreme del giudaismo, sino ad ottenere un mandato speciale di persecuzione, deve farci ritenere che fosse ben profondo in lui il sentimento della irriducibile inconciliabilità «dal punto di vista della giustizia che deriva dalla Legge» della fede novella con «le tradizioni degli antenati»; e che di fronte ai Dodici, affannantisi nell'appello fidente, ingenuo ed esclusivo al popolo d'Israele, sicuri di offrire ad esso il compimento armonico della sua religione e della Legge mosaica, esistessero in Saulo di già chiari e luminosi i presupposti dei principi,[54]) e fossero i problemi pratici ad essi relativi di già risolti, dal punto di vista del giudaismo, in modo affatto negativo.

Sicuramente la vera chiave per la compren-

---

[53]) *Atti*, VIII, 3.

sione del genio paolino è sfuggita alla critica.[55]) Ciò è derivato in parte dalla tendenza — divenuta tradizionale — che mira a dipingere i persecutori della fede nuova come uomini di cieca mente e di duro cuore. L'accusa di mancata umanità è esatta di certo; non è men vero però che la vita intellettuale in essi era più che sveglia «dal punto di vista della Legge». Se la loro durezza d'animo, resistente all'appello di amore, li schiaccia sotto il peso di una condanna morale, la loro veggenza fu sommamente benefica (lo stesso genio di Paolo si ricongiunge ad essa), ed operò in modo incancellabile per la storia del mondo, anzi servì ad una funzione storica di acuta necessità.[56])

Saulo, campione energico di questa schiera di veggenti ostili, si stacca da essa e parte da Gerusalemme ricco e pieno di fronte alla storia di questo merito intellettuale: ogni tentativo di dipingerlo di già dubbioso ed esitante naufraga contro l'unanimità assoluta delle testimonianze; parte «spirante minacce e stragi, pieno di odio e di furore» e la fama lo precede in Damasco come distruttore spietato e persecutore furibondo.[57]) Parte e arriva al suo destino stretto, oppresso, rivestito e pervaso da una nuova suprema virtù dinanzi alla storia: la virtù di possedere in sè lo Spirito di Cristo. Il primo merito era virtù di mente, il secondo di cuore e di anima mistica; su quella via l'una e l'altra virtù in embrione si incontrarono e si giustaposero; l'una, quella di cuore, mancava ai giudei (come abbiamo visto); l'altra, quella di pensiero, mancava agli Apostoli (come abbiamo provato): dalla fusione e dal lavorio poderoso di

[57]) *Atti*, IX, 13, 14 e 21.

armonizzare entrambe in un vivente capolavoro, uscirà il genio teoretico di Paolo, e l'apostolo immortale delle genti, inteso nel suo vero senso, ossia di autore dell'indipendenza e dell'universalità del cristianesimo.

Che avvenne su quella via? Una sola cosa ci interessa qui di porre in salvo da ogni falsificazione arbitraria. Il fatto che restò fisso e luminoso nel ricordo di Paolo come l'avvenimento capitale della sua vita, come l'evento più reale e più tangibile di essa, è fulmineo, improvviso: i tentativi fatti per porre in contradizione i diversi racconti che ne abbiamo si riferiscono solo a modalità accessorie ed esteriori del fatto, ma in nulla intaccano questo carattere saliente ed essenziale come di una cosa imprevedibile ed improvvisa.

Penetrare nei misteri psicologici dei grandi mistici — e l'indagine moderna deve annoverare, come vedremo, sempre più Paolo tra essi — è un'impresa quanto mai ardua. Se la psicologia del genio è ancora un libro quasi chiuso, e i tentativi fatti per aprirlo ad un solo risultato veramente definitivo sembrano esser giunti, a quello cioè di dare alla scienza consapevolezza della poderosità del problema; quanto mai ardua deve essere la psicologia del genio mistico?[58]) Ma comunque, per noi che non indaghiamo qui problemi psicologici, ma le conseguenze storiche di un fenomeno storico, una sola risposta possiamo dare alla domanda formulata, ed è: su quella via avvenne un fatto — per quanto possa sembrare strana la affermazione — molto semplice, ma immane per i destini del cristianesimo e del mondo: *L'inversione del rapporto logico e mentale di antitesi preesistente in Paolo tra Giudaismo e la fede in Cristo.*

Con l'ingresso di fatti brusco, improvviso, irresistibile di questa fede in Cristo nel cuore giudeo di Paolo, nel sommovimento di tutto il contenuto e dell'orientazione sentimentale della sua anima, con l'entrata in possesso di una certezza palmare (derivante dal contatto soprannaturale avuto) della verità del secondo termine (Cristo) di quel rapporto di antitesi, che assorbiva il suo spirito, tutto sì, poteva trasformarsi e si trasforma di fatti della vita antica, ma una sola cosa non poteva scomparire: era il contrasto *obbiettivo* tra giudaismo e cristianesimo, che si era rivelato già prima in Paolo e che l'aveva reso persecutore, e che ora lungi dall'attenuarsi, si rafforzerà e si ravviverà in lui per il contrasto *subbiettivo* tra il vecchio e il nuovo della sua vita e della sua esperienza religiosa. [59])

Lo stesso carattere del suo genio, ricco quanto altro mai di bipolarità possenti, [60]) lo predisponeva a conservare questa antitesi per fecondarla e superarla con una visione storica del divenire dell'umanità, con quel lavoro profondo di pensiero donde uscirà la sua «filosofia della storia», ch'è appunto uno sforzo di armonizzazione evolutiva del contrasto fra cristianesimo e giudaismo; e d'altra parte la voce misteriosa che l'arrestò su la via di Damasco: «Saulo, Saulo, perchè mi perseguiti?» non è alla mente che si rivolge, ma è al suo cuore e alla sua volontà che mira, ed è il suo cuore e la sua volontà che su quella via rispondono: «Signore, che vuoi tu ch'io faccia?» Per cui non è la verità e la fondatezza obbiettiva contenuta in quella antitesi che viene colpita, è l'*apprezzamento subbiettivo di fede che si muta* con la conversione: l'antitesi non scompare, si capo-

volge; il rapporto non si risolve, si inverte. Il giudeo che aveva sentito e aveva colto tutto l'abisso che divideva la sua fede giudea da Cristo, al contatto di Cristo sente che questo stesso abisso distanzia ora la sua nuova fede dal giudaismo.

7 — LA FORMAZIONE AUTONOMA DELLA PERSONALITÀ DI PAOLO.

Al momento della conversione noi siamo ben lungi dal vedere questa antitesi tra giudaismo e fede in Cristo profilarsi in tutta la sua fecondità.[61]) Giunto in Damasco, Paolo non sa e non può dire che una cosa sola, che suona quasi una constatazione di fatto e un risultato di esperienza: «Gesù è il Cristo!» «Gesù è il Figliolo di Dio».[62]) È un annunzio e null'altro. Ma l'annunzio di un'anima in cui tutto manifestamente è sovvertito. Noi sappiamo che quivi, in mezzo allo stupore degli Ebrei e dei fedeli, non rimase che pochi giorni dopo essere stato battezzato,[63]) che quindi si ritirò nel deserto dell'Arabia, cioè forse nella sacra penisola del Sinai o altrove,[64]) per un periodo che supera il corso di un anno e probabilmente raggiunge quello di due.

La sua attività di poi non si inizia che gradualmente, progressivamente; e tutto ciò è quanto mai naturale, come diremmo quasi logicamente inevitabile è il periodo di ricostruzione spirituale che seguì la conversione. Ad una concezione ingenua della vita religiosa dei fondatori del cristianesimo, potrebbe apparire in-

---

[62]) *Atti*, IX, 20-22. [63]) *Ivi*, IX, 19.

fatti desiderabile rappresentare l'anima di Paolo come miracolosamente ricostruita nell'istante stesso in cui veniva abbattuta la sua anima di giudeo e di persecutore. Ma questa che vorrebbe essere una esaltazione del senso del divino, toglie per contro alla realtà i suoi aspetti eroici più delicati e commoventi.

Occorre invece comprendere che quanto in lui esisteva di convinzioni, di organicità spirituale, di sistemazione di sentimenti e di vita, era lì, su quella via andato in frantumi, e che nel suo io non restavano che macerie di una vita che ormai non era più. Di qui la necessità di un periodo di isolamento, per riordinare il suo intimo alla luce della vita nuova che si era dischiusa in lui.

Ma errerebbe non meno chi riducesse questo poderoso còmpito di ricostruzione ad un lavorio intellettuale, ad una produzione di raziocini, ad una creazione di teorie, come inclinò già la Scuola di Tubinga sino al suo ultimo rappresentante, l'Holsten. Altro che costruzioni speculative! Si trattava di riedificare la sua anima. Egli che aveva vissuto la sua vita di giudeo con tutte le sue energie di cuore e di volontà, che in essa aveva gettato tutte le sue risorse non già tanto di pensatore, quanto di credente ad una fede tradizionale e di uomo d'azione; di fronte ad un fatto intimo spirituale e religioso, quale era stato la sua esperienza di Damasco, si trovò in presenza di un còmpito e di un problema ben più profondo, per poter essere racchiuso entro dei limiti intellettuali. Egli si trovò nella situazione di dover creare da quell'ammasso di macerie doloranti — ma che erano le macerie di una grande anima giudea — quella personalità, che tanto potente-

mente avrebbe dovuto affermarsi nel suo tempo e nella storia, e così ricca di aspetti, che solo dopo venti secoli si sarebbe giunti a porne in luce i più cospicui. Per diciotto secoli egli non fu principalmente che l'Apostolo delle genti; ci è voluto un intero secolo di lavoro intensissimo con più di mille monografie, per abbozzare in una maniera anche provvisoria, l'altro più profondo aspetto, quello di pensatore; solo all'alba del secolo XX si è scoperto in lui un genio mistico, per fare così di lui al contempo un eroe dell'azione, del pensiero e dell'esperienza del divino.

Dal ritiro dunque egli non uscì un teologo — che, nel senso classico e tradizionale, non fu mai — e neppure un apostolo (non soltanto perchè la sua attività si iniziò molto gradatamente ed al principio appare subordinata a quella di Barnaba; [65]) ma ancora perchè, nella sua piena attività, la missione apostolica per lui fu, come vedremo, ben più di una semplice opera di diffusione), sibbene egli uscì «servo di Gesù Cristo» nel senso intensivo di queste parole, e quindi per adoperare espressioni sue, «tempio dello Spirito Santo», «un uomo totalmente nuovo», «nel cui corpo Cristo era crocifisso», un uomo «capace di tutto spiritualmente discernere», l'uomo atto a creare l'inno più alto che siasi giammai elevato all'amore universale.

E qui sorge dinanzi al nostro pensiero un aspetto molto singolare della formazione della sua personalità, che si innesta mirabilmente in quello d'importanza storica per la formazione del cristianesimo, che stiamo principalmente esaminando.

Paolo sempre e dovunque, con una fierezza

ed insistenza che giunge sino a stupire le anime timorate, tiene fermamente a proclamarsi creatore di se stesso, nel senso di essere apostolo indipendentemente dai Dodici, possessore di un Vangelo che non ha nè ricavato nè ricevuto da alcun uomo, oggetto di una rivelazione personale, singola e diretta di Cristo.

E ciò può stupire certo chi non ha un concetto esatto della potenza della sua personalità, chi ne fa solo un apostolo o un teologo e non anche un mistico, che giunge alla forza della sua azione e alla altezza del suo pensiero per virtù di un intimo fuoco rivelatore. Pertanto uno dei caratteri più cospicui della formazione della sua personalità è l'autonomia in cui essa si compie, e che certo dovette iniziarsi negli anni di esperienza intima e di ricostruzione del periodo di isolamento. [66])

Crediamo così di cogliere il vero, intravedendo in questi anni la prima rivelazione di una tendenza connaturata al suo spirito, e che si rifletterà nella sua azione e nel suo pensiero: un'autonomia dico di redenzione e di formazione spirituale e religiosa, indipendente da ogni mezzo umano al cospetto di Dio e in rapporto diretto col Cristo: fondamento e scaturigine ultima di quell'autonomia e indipendenza del cristianesimo considerato come forma di vita a sè, non soggetto quindi ad alcun contenuto etico e dottrinale estraneo (sia pure giudaico), ad alcun rito sinagogale, ad alcuna prescrizione levitica, ad alcun intervento mediatore, che egli per primo affermerà a favore del cristiano. Per cui quella «libertà» che egli proclamerà esistente dovunque sia «lo Spirito del Signore» fu una realtà di vita in lui, prima di essere stata un annunzio esclusivamente suo al mondo;

fu un suo modo di esperimentare e di appagare il bisogno religioso prima di essere stata quella intuizione di pensiero che affermerà la libertà e l'autonomia del fedele in Cristo: interiormente, rispetto al male in virtù della potenza dello «spirito»; esteriormente, rispetto alla Legge mosaica e anche etica, per virtù della croce e soprattutto della resurrezione, come vedremo.

8. — LA LOTTA DECISIVA PER L'AUTONOMIA E PER L'UNIVERSALITÀ DEL CRISTIANESIMO.

Al termine della formazione spirituale di Paolo noi ci troviamo in questa situazione storica: i Dodici affannantisi, ancora e sempre, con forza inesauribile di fede, nell'appello esecutivo [67]) al popolo d'Israele, entro l'orbita della Legge e sotto l'imperio di essa, [68]) animati da tutta la sincerità e la fiducia eroica di uno spirito assolutamente semplice ed ingenuo; accanto ad essi — come abbiamo visto — un incipiente proselitismo [69]) amorfo fra i gentili, fenomeno inconsapevole e più che altro di esuberanza di vita, privo però di indirizzo, di organicità, di piano direttivo e sopratutto di principi cardinali.

Come e perchè Barnaba, inviato dai Dodici a vigilare la strana e preoccupante situazione di Antiochia, di fronte alle promettenti primizie del Vangelo fra i gentili ivi manifestatesi, pensò di andare a rilevare Saulo [70]) — che allora, uscito dal ritiro, era ritornato a Tarso — per farselo compagno di azione in Antiochia, non sappiamo. [71]) Forse questo fatto si riconnette a qualche aspetto della prima personalità cri-

[70]) *Atti*, XI, 19-25.

stiana di Paolo che noi ignoriamo, e che tuttavia avrebbe potuto essere per noi molto interessante e rivelatore. Di fronte a questo spontaneo ricorrere del pensiero di Barnaba a Saulo al primo apparire della propagazione del Vangelo fra le genti, noi propendiamo a credere che qualche manifestazione, sia pure orale e incidentale, della tendenza fondamentale del suo genio, avesse di già colpito l'orecchio di Barnaba, e che una situazione come quella di Antiochia, avesse fatto sorgere in lui gioiosa ed oltremodo promettente l'idea di correre da Saulo, strapparlo al suo isolamento e porlo nel più vivo centro di quella nuova vita cristiana.

Ci seduce l'idea che il liberatore del cristianesimo, che ben presto si porrà a tutt'uomo a far accelerare il passo della storia, che sarà alla testa degli eventi più decisivi, e precorrerà col suo pensiero il lento cammino di tutte le coscienze, procedesse nel suo intimo di pari passo con gli eventi, maturantisi bensì lontani da lui, ma che lo attendevano come il loro uomo predestinato e veggente. [72])

Certo Paolo entra nella vita attiva sin dal primo momento al suo posto naturale, senza smarrimenti preliminari, senza deviazioni provvisorie, e vi entra non affannandosi a farsi largo penosamente e umilmente, ma chiamato alla sua lotta dal primo iniziatore della missione etnica, che va espressamente a rilevarlo e lo accompagna, e se nei primi tempi la direzione resta ancora nelle mani di Barnaba, questo atto però è dimostrazione di insufficienza al grande còmpito.

Dopo solo un anno Paolo inizia la sua grande vita e la sua opera immortale: il giorno in cui la navicella portante Saulo e Barnaba si

staccò dal porto di Antiochia [73]) per navigare verso Cipro, nessuno spettatore ozioso di quel porto avrà potuto certo concepire l'immensa solennità storica, che si nascondeva nelle umili parvenze di quell'evento comune; nessuno avrebbe potuto pensare che le piccole vele gonfiantisi al vento, simboleggiavano il tenero cristianesimo partente verso il mondo, verso quel mondo così ignoto ancor per esso, e che pure sarebbe divenuto la sua patria, nessuno avrebbe potuto pensare che in quel momento sonava l'ora più augusta per la storia della civiltà.

Poichè si badi: non era già un annunzio novello di redenzione che passava di bocca in bocca, come una spontanea effusione di anime credenti e commosse: effusione che le relazioni sociali, i casi fortuiti della vita facevano sì che qualche volta si affidasse anche a qualche anima inquieta e a qualche ingenua coscienza di donna o di fanciulla pagana (come era avvenuto nella comunità di Antiochia prima della venuta di Saulo e di Barnaba, e come certo sarà accaduto anche altrove). Non era nè anche più il promovimento e la diffusione di questo primitivo insinuarsi spontaneo della nuova fede nello stesso ambiente e intorno alle stesse anime, che prime l'avevano abbracciata (come avevano fatto sinora Paolo e Barnaba in Antiochia). Era qualche cosa di molto più e di profondamente diverso; era fare di un caso fortuito un principio, di una eccezione una norma: prima era la realtà spontanea che aveva richiamato l'attenzione inquieta della chiesa madre che aveva inviato Barnaba a vigilare, -- ora sono Paolo e Barnaba che vanno invece a provocare, a creare questa realtà fuori, nelle sterminate vie del mondo, fermi nel concetto che per essi

non dovranno esservi nè limitazioni nazionali o di luogo, nè distinzioni di persone, come se la Legge giudaica non esistesse, come se il giudaismo non li riguardasse, formando Cristo e la salute due cose strettamente congiunte ed esistenti assolutamente di per sè.

E che fosse ben diversa cosa appare subito al loro ritorno ad Antiochia dopo circa quattro anni di missione fruttifera in Panfilia, Licia e Licaonia.[74]) Essi partirono senza che nessuno certo si avvedesse del valore supremo dell'atto, ma non ritornarono inosservati, nè sfuggì il carattere straordinario e stupefacente della loro opera: il loro ritorno significa l'apertura netta, precisa, dichiarata della lotta dei principi, vuol dire il bivio supremo del cristianesimo, ed è al contempo il passaggio di Paolo dal secondo posto rispetto a Barnaba al primo, e il suo ingresso ardimentoso, fiero e intransigente nella città sacra al giudaismo, a difendere la libertà e l'universalità del cristianesimo, a proclamare a due passi dal Tempio l'esistenza di tutta una gente nuova riattaccantesi solo a Cristo e da lui direttamente redenta, a trasportare infine la questione e i problemi nel regno sublime dei principi dinanzi al cuore ingenuo dei Discepoli, che ne dovettero restare — se le testimonianze degli *Atti* non mentiscono — ammaliati e conquisi.

Sin da questo primo momento noi lo vediamo rifulgere come l'uomo dei principi, fermo e sicuro nella visione intellettuale delle cose, e irriducibile ad ogni compromesso. Egli che pure saprà e amerà farsi «giudeo con i giudei, e gentile con i gentili», che saprà farsi «tutto a tutti per tutti far salvi»,[75]) egli che fu l'uomo

[75]) *I Cor.*, IX, 16-23.

più delicato verso i diritti delle coscienze deboli.[76]) qui si avvia a Gerusalemme in risposta ai pseudoemissari di essa giunti ad Antiochia (proclamanti che non vi può esser salute senza la legge e la circoncisione), con l'atto più ardito e più simbolico: in compagnia di un gentile incirconciso e neofita — di Tito, — e giunto alla capitale del giudaismo si oppone recisamente a che egli venga circonciso, non già perchè attribuisse valore a quell'atto — egli lo lascia ben intendere e lo mostrerà anche in altra occasione, — ma perchè esso rappresentava un principio, da cui sentiva dipendere la vita e la morte del cristianesimo, il trionfo e la svalutazione di Cristo.[77])

L'assemblea di Gerusalemme, che seguì subito l'arrivo di Paolo, è la smentita più evidente dell'artefatta rappresentazione del Baur del dissidio apostolico.[78]) Se i Dodici non fossero stati quei pii e generosi uomini di cuore, degli umili eroi pratici e indotti, ma dei teorici giudaizzanti, e perciò necessariamente inflessibili su argomenti di fede, l'assemblea — data la fermezza di Paolo — avrebbe presumibilmente condotto ad una cosa sola: allo scisma. Avviene per contro una cosa mirabile: l'umile e grande pescatore Pietro, che non aveva posto nel suo cuore che per una sola idea: Cristo, commosso e felice al racconto di quante grandi cose erano

---

[76]) *I Cor.*, VIII, 7-13.

[77]) « Ecco che io Paolo vi dico, che se vi circoncidete, Cristo non vi gioverà niente. Imperocchè io fo di nuovo sapere a qualunque uomo, che si circoncide, che egli è debitore dell'osservanza di tutta la legge. Non siete più nulla riguardo a Cristo voi che cavate giustizia dalla legge: siete decaduti dalla grazia ». (*Gal.*, V, 2-4).

avvenute in terre lontane,[79]) si leva lui in difesa di quell'immenso popolo che stendeva inaspettatamente le mani supplicanti verso il Cristo: lui il giudeo di nazione, di vita e di culto, ma che di fronte allo spirito di Cristo di cui era ripieno, sentiva che ogni altra cosa in fondo non era se non «un peso»[80]) accidentale, di cui gli altri potevano ben fare a meno: svalutando da buon uomo pratico e ingenuo l'importanza suprema e significativa che invece avevano quelle leggi, quelle tradizioni, quei riti, rispondenti a principi inflessibili e a tutta una particolare concezione della vita religiosa, etica e della realtà stessa mondiale.[81]) E da uomo unicamente e solamente di fede credette che dal momento che Dio operava la conversione dei gentili, sarebbe stato un «tentare Dio» porre ostacoli e «molestie» a questa conversione. Come si vede la questione di principio, — «se vi circoncidete siete decaduti dalla grazia» — da cui era totalmente assorbita l'anima di Paolo, gli era sfuggita del tutto: e fu così soltanto che egli potette, dopo un tale riconoscimento del diritto delle genti, persistere nella sua solita via, continuare per molto tempo ancora con immutato fervore la sua missione esclusivamente giudaica, e ritornare alle sue care abitudini legali, alle sue istintive ripugnanze, al suo irriducibile spirito pratico, di cui l'incidente di Antiochia con Paolo.[82]) — uno spirito per contro irriducibilmente teorico, anche nei suoi espedienti e nelle sue finzioni pratiche — non è

[79]) *Atti*, XV, 4. [80]) *Ivi*, XV, 10, 28.

[81]) È innegabile che già in queste parole riscontrasi un incipiente fascino della « libertà cristiana » su l'anima di Pietro, fascino che in essa si affermerà trionfante al termine della sua vita.

che una conseguenza e una conferma piena di significato psicologico rivelatore, ma assolutamente sfornito per Pietro di significato dottrinale teoretico; ed è così ancora che Pietro potette non opporsi alla posizione diametralmente opposta alla sua.

Pietro è qui limpidamente ritratto come l'uomo di cuore: per lui tutto ciò che dinanzi alla sua anima sensibile porta l'impronta divina di Cristo è approvabile e santo. Il suo atteggiamento è di chi si rimette completamente alla rivelazione del divino nella storia e attraverso gli eventi; e in mancanza di una propria direttiva di pensiero, di una guida riflessa e coerente di principi, di una visione intellettuale delle cose rigida e inflessibile, si regola solo con giudizi di sentimento, con apprezzamenti di cuore.[83]) Ed essendo il suo un sentimento purissimo ed un cuore sublime, nei momenti supremi e decisivi coglieva giusto, pur giungendo al giusto però per vie ben diverse da quelle di Paolo. Vi perveniva cioè — ed ecco il punto caratteristico di un tale atteggiamento spirituale — con la convinzione non già di cogliere una *verità* intransigente ed esclusiva, il cui contrario non poteva essere che errore ed eresia, ma una *realtà* terrena, voluta da Dio per reconditi motivi, realtà che non toglieva nulla al valore e al carattere divino della posizione opposta, nella quale dunque poteva persistere, poteva e doveva.

Si pensi: il dibattito di Gerusalemme, che segna una data capitale nella storia del cristianesimo, si chiude con un decreto,[84]) che nel riconoscere l'opera di Paolo e il diritto alla libertà dalla Legge dei suoi convertiti, raccomanda a questi l'astensione «dalle cose sacrificate agli

idoli, dal sangue e dalle carni soffocate» [85]) e ciò per suggerimento di quel.... terribile teologo giudaizzante — secondo la scuola di Tubinga — che dovrebbe essere Giacomo. Che ciò riveli l'avversione invincibile, propria dei Giudei, per queste cose è innegabile; ma che in tali proibizioni vi sia della teologia e del dottrinarismo è semplicemente una amenità. Sapreste voi concepire un concilio fra i teologi di Roma e i rappresentanti di Lutero che, sorvolando su questioni capitali di principi, capaci di decidere dell'intera storia della Chiesa e del Cristianesimo — quali erano realmente allora il mantenimento e l'abolizione della Legge e della circoncisione — ma considerandoli anzi come inutili «molestie» [86]) si chiudesse con una raccomandazione ai discepoli di Lutero di osservare i digiuni e di astenersi dalla carne e da certi condimenti? Con questo non vogliamo punto far nostra la tradizionale indentificazione protestante del pensiero di Roma con quello di Pietro, e del pensiero di Lutero con quello di Paolo, dimostratasi da lungo tempo denudata a rigore di fondamento in ambedue le forme. Vogliamo solo dire che la decisione dei Dodici fu solo quella che potevano prendere dei pii, indotti ma generosi e sublimi uomini di cuore, e che Paolo quando un giorno ne scriverà ai suoi cari Galati, dicendo che gli Apostoli in quel giorno nulla avevano tolto ed aggiunto al suo Vangelo [87]) diceva una verità, e rivelava insieme che in quella assemblea storica egli era stato il solo uomo di pensiero.

---

[85]) *Atti,* XV, 13-21.
[86]) Discorso di Giacomo: *Atti,* XV, 19.
[87]) *Galati,* II, 6.

Noi — e ce ne duole immensamente — non possiamo e non dobbiamo, dato il nostro còmpito, seguire passo passo tutte la fasi e gli incidenti di questa impresa ormai sì felicemente iniziata: la creazione dell'indipendenza del cristianesimo; nè scorrere la lotta aspra, difficile, alle volte furibonda e di varia fortuna, che Paolo dovette sostenere nel periodo più ardente delle sue missioni — e di cui un prodotto, e al tempo stesso un'arma di combattimento, sono le sue Epistole immortali. Ciò equivarrebbe a descrivere tutta la sua vita e ad analizzare quasi tutto il paolinismo nei suoi tratti storici culminanti.

Noi possiamo dire solo che la crisi grande e poderosa del cristianesimo, la crisi potremmo dire del parto della religione nuova dal grembo materno del giudaismo è aperta ormai, e che Paolo in essa compì quella missione che Socrate assegnava al filosofo nella ricerca della verità, la missione dell'ostetrico, che non solo facilita, ma col suo intervento sagace previene, domina ed accelera un processo, che si annunzia travagliosissimo e decisivo della vita e della morte.

Il cristianesimo ha ormai l'uomo, che ha preso decisamente nelle sue mani il destino di esso, e che si rivela fornito in un modo impareggiabile delle qualità di eroe dall'azione energica e infaticabile, di pensatore profondissimo e cogliente i rapporti intellettuali più intimi di certe situazioni storiche e spirituali a nessun uomo mai prima di lui affacciatesi, di espositore irrequieto ma efficacissimo di questi lampi della sua mente, di anima ricca di uno spirito religioso genuino, conquidente, elevantesi in un palpito di amore universale, che non trova requie finchè qualche cosa esiste ancora al mondo, che non sia di Cristo, che non sia in Cristo.

Egli si lancerà ormai alla conquista del mondo, talmente che potrà scrivere un giorno — segnante non davvero il termine della sua attività — che «da Gerusalemme e dai paesi all'intorno sino all'Illirico, tutto ha ripieno del Vangelo di Cristo»; «spesso in viaggi, tra pericoli delle fiumane, pericoli degli assassini, pericoli dai nazionali, pericoli dai gentili, pericoli nella città, pericoli nella solitudine, pericoli nel mare, pericoli dai falsi fratelli. Nella fatica e nella miseria, nelle molte vigilie, nei molti digiuni, nel freddo e nelle nudità; e oltre a questo le quotidiane cure che gli venivano sopra, la sollecitudine di tutte le Chiese». L'indagine storica delle fonti scritturali e geografica dei luoghi ha aggiunto e nulla tolto al valore di queste parole,[88]) la storia della sua vita successiva le suggella con testimonianze più eloquenti ancora, sino alla tragedia del carcere e del martirio; pure si menomerebbe fortemente il valore della sua azione, se la si riguardasse soltanto come una forma ardente e instancabile di propaganda cristiana e di null'altro.

La designazione tradizionale di «apostolo delle genti» è ben infedele per Paolo, se con essa si intende — come accade comunemente — un uomo che soltanto diffonde e unicamente trasmette, sia pure in un campo vastissimo e giammai da altri percorso, una fede tradizionale: lui il possessore di un proprio vangelo, il disvelatore del «mistero di Cristo»! Come il monumento del suo pensiero: le Epistole, così ancora la sua stessa opera apostolica, non fu un fine a se stessa, ma del pari un'arma di combattimento, un mezzo per la creazione di qualche cosa di superiore e di più impellente. Egli che non era un ozioso teorico, che vede i principi

e si accontenta solo di esporli, volle dar loro una vita perenne nella realtà vivente, e creare una umanità nuova che in sè li impersonasse: effettuare cioè l'unione libera, nei popoli immensi e nelle regioni più lontane, dell'anima umana con Cristo; attuare l'abrogazione definitiva, sia ideale sia reale, della Legge e del giudaismo nella storia spirituale del mondo. La sua opera vale non tanto come diffusione del Vangelo, che avrebbe potuto avvenire indipendentemente dal suo genio, ma come liberazione di esso dagli impacci e dalle incrostazioni del passato, e affidamento di esso, reso *libero* e *sicuro*, alle mani della storia.[89])

È per questo che la sua opera missionaria è collegata indissolubilmente al suo pensiero, e fa una cosa sola con esso. Sarebbe impossibile intendere l'una senza dell'altro, e valutare l'altro senza della prima. Certo così in quella come in questo vi sono molte più cose di quante sono strettamente necessarie al loro collegamento — ciò per la natura esuberante e ricchissima della personalità di Paolo — ma la *nota storica eminente della sua persona*,[90]) sta in questo collegamento, e chi perde ciò di vista si trova ineluttabilmente di fronte — come non di rado è avvenuto — a due frammenti umani, sconnessi e senza vita.

Il nucleo dottrinale di questa nota storica l'ha ben tratteggiato l'Harnack quando dice: secondo Paolo «per la morte in croce del Figlio di Dio la Legge era stata adempiuta e insieme abrogata.... Paolo, che come cristiano sentivasi creatura nuova, riconosceva risolutamente nel Vangelo la nuova fase della religione. Era questa la fase dello spirito e della rinascita, della grazia e della fede, della pace e della

libertà, tutto il vecchio, anche tutte le precedenti rivelazioni divine, come religioni dello stato di colpa, rimanevano infinitamente al disotto.... Una nuova religione è data — per questo appunto, l'apostolato delle genti non è una semplice possibilità ma un dovere, la libertà dai vincoli della Legge non è una concessione, ma la forma sostanziale e vivificante del Vangelo.... Si circoncida pure, anche dopo la conversione a Cristo, l'ebreo di nascita, ed egli osservi pure i precetti della Legge — con questo non si fa altro che osservare la forza del popolo ebreo, la cui parte non è ancora finita nel piano divino della storia — ma non si dimentichi che la Legge non ha importanza per la sua salvazione; e quanto al pagano di nascita, egli non deve farsi circoncidere nè deve osservare la Legge, perchè con tale condotta, egli verrebbe a dichiarare che Cristo è morto invano». [91])

Ora in ciò vi è il nuovo della sua vita (l'elemento cristiano), ma vi è anche il vecchio (l'elemento giudaico); il vecchio però non rinnegato e svalutato quale errore, menzogna o ipocrisia, come spesso accade alle anime ingenerose, superficiali e facilone che cambiano partito o fede, [92]) ma sacro, valido e necessario nel suo posto e nel suo momento così spirituale soggettivo, come mondiale oggettivo; trascorso il qual momento però, incomincia un'êra nuova che si asside come conseguenza spirituale e abrogazione mondiale inevitabili della vecchia. Si pensi alla sua dottrina filosofica e suggestivamente psicologica della missione storica della Legge, considerata appunto come un pedagogo che deve condurre lo spirito dell'umanità al bisogno della redenzione. [93])

Per lui, dunque, che pure inflisse un colpo mortale al popolo d'Israele, il giudaismo idealmente si presenta sempre così valido in quanto realtà storica di origine divina, che egli non esita a proclamare la Legge come assolutamente sacra in tutta la sua interezza, come un momento della storia dell'umanità di valore così assoluto, che Dio stesso non avrebbe potuto abrogarla, senza curarne l'adempimento. Così ai tratti fondamentali e costitutivi dello spirito cristiano Paolo dunque non giunge attraverso una svalutazione dello spirito del giudaismo, ma per contro questo è portato dalla sua espressione più acuta, per cogliere i rapporti storici e religiosi che lo congiungono e insieme lo separano dall'essenza del cristianesimo. La continuità di questi due fatti spirituali è ben viva in Paolo; egli li vede come due momenti successivi e correlativi della vita spirituale dell'umanità, sì che non sarebbe possibile giungere al secondo senza del primo, nè il primo potrebbe fare a meno di non condurre al bisogno del secondo, come a suo risultato necessario e inevitabile. Ora tutto ciò ha un valore filosofico eccezionale.

L'antitesi dunque tra giudaismo e fede in Cristo, da cui abbiamo visto la sua vita spirituale e intellettuale dipartirsi e che fu la forza animatrice della sua attività precristiana, la si vede chiaramente assorgere, al culmine della sua vita, ad una sfera serena, che fa contemplare al suo spirito il corso e la successione storica delle cose, come uno sviluppo progrediente e razionale dello spirito umano verso una mèta luminosa e salutare.

Ma è ben visibile che a ciò egli non sarebbe pervenuto nè senza l'antitesi primitiva, e sen-

tita come inconciliabile tra il giudaismo e la fede in Cristo (che lo aveva fatto persecutore di questa); nè senza il capovolgimento di questo rapporto (che è rappresentato dalla conversione e che lo fece il creatore dell'indipendenza del cristianesimo dal giudaismo); nè senza infine la natura particolarissima del suo intelletto che ama le contrapposizioni, le duplicità apparentemente contradittorie, i contrasti, per — tenendoli ben nettamente separati e distanziati — indagarne i rapporti intercedenti, sia d'indole intellettuale, sia etica; e osservare gli uni e gli altri da un punto di vista prevalentemente di successione, di evoluzione e di funzione storica.

In questi tre dati: rapporto di antitesi, suo capovolgimento e posteriore armonizzazione storica dei suoi termini costitutivi, sta il sostrato teorico della sua attività di «apostolo delle genti», ossia il creatore dell'indipendenza del cristianesimo; sta — secondo noi — l'impronta storica del suo genio.

È stato detto che il suo pensiero non fu che la obbiettivazione arbitraria della sua stessa vita; noi prospettiamo che questa non è la sola ipotesi possibile a proposito di Paolo. Potrebbe esservi anche una coincidenza mirabile tra lo svolgersi della sua vita psichica e religiosa, e lo svolgersi di una vita religiosa più larga di cui egli sarebbe il genio espressivo e rappresentativo; potrebbe essere anche però che questi processi interiori della sua vita non sgorgassero del tutto spontanei, ma fossero in buona parte anche il risultato di un senso storico, di un intuito mirabile, i cui prodotti intellettuali contribuivano a foggiare gli stati della sua anima. In tutte e tre le ipotesi il valore dell'elemento soggettivo certo non manca; ma noi potremmo

obbiettare che la ricchezza degli elementi soggettivi è proprio il tratto caratteristico del genio, quando questi elementi riescono ad imporsi nella storia dell'umanità. Tuttavia per quanto ci studiamo di ingrandire il valore di questo soggettivismo, non giungiamo ad esaurire il contenuto della sua personalità. Elementi che si ricongiungono alla seconda delle interpretazioni prospettate (genio rappresentativo) e alla terza (genio speculativo) si impongono, e saranno quelli che ci presenteranno Paolo nel suo aspetto di grande mistico e di pensatore, e che prevalentemente si riconnettono non più con la costituzione del cristianesimo, ma alla attività immortale del suo spirito nella vita religiosa della Chiesa e nella storia del pensiero.

9 — LA POSIZIONE STORICA DI PAOLO E DEI DODICI.

Se gettiamo uno sguardo conclusivo sul posto storico occupato dal genio paolino e dall'azione dei Dodici, vediamo che per l'uno e per l'altra è il passato che decide.

Per i Dodici il passato religioso così caro alle loro anime giudee, impersonantesi nella Legge e nel Tempio, passato dal quale essi non si erano mai accorti veramente di essere usciti, per il carattere continuativo e progressivo nella forma, sebbene rivoluzionario nella sostanza, dell'azione di Gesù, e per l'ingiunzione esplicitamente particolaristica fatta ad essi da Lui. Per Paolo, il passato di colto e veggente giudeo, che aveva sentito già, prima della conversione, l'inconciliabilità della Legge con la nuova parola, e che, convertito d'un tratto a questa pa-

rola, si trova idealmente di fronte allo stesso rapporto di antitesi, dalla parte però diametralmente opposta a quella da cui egli prima lo riguardava.

Ma è un passato che appartiene a Paolo e ai Dodici non casualmente. Esso stesso è il prodotto della diversa natura delle loro personalità, della loro formazione ed educazione spirituale, dell'andamento della loro vita: nativamente semplice, giudaicamente ingenua, pur essendo divenuta sublimemente evangelica nei Dodici; profonda ricca e complessa, intellettuale ed erudita, superiore e cosmopolita in Paolo. Ma prima di staccarci dai Dodici, per addentrarci negli altri due aspetti del genio paolino, vogliamo far notare come sarebbe storicamente inesatto vedere in questa loro fondamentale diversità — per quanto l'affermazione possa apparire paradossale a prima vista — un segno di inferiorità e di inadeguatezza ideale.

Ogni uomo deve ragionevolmente essere giudicato nella sua situazione storica e alla stregua della funzione che in essa viene ad assolvere. Ora il «còmpito» dei Dodici e il «còmpito» di Paolo risultano ad un esame storico interamente diversi e al contempo necessari.[94]) Gli uni, a ben considerarli, *lottarono propriamente per l'esistenza del cristianesimo;* essi rappresentano il primo, primissimo embrionale sviluppo della sua vita storica; senza di essi la voce di Gesù sarebbe andata perduta per sempre, e il mondo non sarebbe quello che è, e quello che moralmente e religiosamente potrà divenire; ed è bello ed è meraviglioso, e del tutto conforme allo spirito del Vangelo, il vedere questa esistenza affermarsi con l'attività di uomini così umili nella grandezza della loro

azione, così deboli nella potenza della loro efficacia. Per contro, a Paolo spettò il còmpito di affermare *l'indipendenza storica di quella esistenza* che i Dodici avevano reso possibile, anzi che avevano reso reale. La sua missione dunque fu di tutt'altra natura, e il suo carattere di pensatore fu in perfetta armonia della natura della sua missione. Però, come senza di Paolo l'opera dei Dodici sarebbe andata, per l'azione riassorbente del giudaismo,[95]) quasi di sicuro perduta; così d'altro canto senza dei Dodici l'opera di Paolo non avrebbe avuto nè possibilità nè ragione di esistere.

Errava dunque la scuola di Tubinga quando poneva il «paolinismo» e il «petrinismo» su lo stesso livello storico (tesi e antitesi): è da vedere per contro in questi due fattori storici così diversi (ed è senza dubbio merito incontestabile del Baur e della sua scuola, l'aver posto in evidenza la loro diversità, estraendola dall'ingenuo uniformismo della tradizione), un tratto chiarissimo non di parità storica, ma di successione, non di contradizione reciproca, ma di cooperazione e di armonia; giusto il piano stesso di Gesù, da noi dimostrato consistente in una temporanea ingiunzione particolaristica, *data personalmente ai Dodici*, per motivi religiosi e morali sgorganti dalla storia del popolo eletto, e di una limpida visione universalistica affermantesi come un successivo momento della predicazione. E la diversità di questi due fattori storici (Paolo e i Dodici), si presenta non sotto un aspetto esclusivamente intellettuale, ossia dogmatico, ma sentimentale, inconsapevole e tradizionalistico nei Dodici, intellettuale, cosciente e innovatore in Paolo.

E nella lotta apostolica per l'esistenza del

cristianesimo a noi sembra che debba ravvisarsi un duplice aspetto.

Il loro appello esclusivo al popolo d'Israele deve in *primo luogo* essere osservato al lume dello spirito storico-religioso del cristianesimo: al lume cioè, come abbiamo già visto per Gesù, di quella continuità morale e di quei legami interiori che la religione nuova vuole fermamente avere con l'antica. Essa si annunzia con Gesù, e vuole affermarsi con i Dodici, non come una svalutazione atroce della speranze e delle lotte eroiche di tutto un popolo, e come una negazione spietata di tutta la sua storia nazionale: il che avrebbe spezzato per sempre la continuità morale e ideale della vita religiosa monoteistica: bensì come esaudimento delle sue speranze, come coronamento delle sue lotte, come suggello divino della sua storia. [96])

Quando dunque i Dodici vedevano nella Legge la sola cosa che desse alle loro vite singole e alla parola stessa di Gesù una continuità morale con tutto il passato, essi non erano totalmente vittime di una impressione ingannatrice, derivante da una passeggera situazione storica. Essi impersonavano realmente una parte cospicua dello spirito del cristianesimo: parte che, se ben presto avrà soltanto un valore storico e ideale, e non più pratico, per il rifiuto del popolo eletto di compiere la sua missione, non rappresenta meno per questo il vivente tratto di unione tra il vecchio e il nuovo, e la giustificazione storico-religiosa del carattere anti-giudaico che il cristianesimo verrà acquistando dopo, senza intaccare menomamente il valore religioso del giudaismo stesso.

Noi, richiamando di nuovo l'attenzione su questo punto trascuratissimo dai critici e dai teo-

logi, non diciamo che il cristianesimo come forma di vita, come contenuto di pensiero, come valore obbiettivo — in altri termini quale siamo usi a considerarlo ora — avrebbe perduto qualche cosa spezzando di sua iniziativa e fin per opera dei Dodici, anzi di Gesù, ogni legame e ogni punto di contatto col giudaismo. Diciamo soltanto che come religione positiva — e tale il cristianesimo vuol essere senza dubbio — avrebbe perduto uno dei suoi aspetti storici più caratteristici e, cosa di gran valore, la storia dell'intera umanità credente monoteisticamente avrebbe perduto la sua vivente continuità e unità religiosa, ideale e morale.

In che modo questa continuità e unità religiosa e storica possa conciliarsi come la diversità profondissima dei contenuti religiosi (dottrinali) esistente tra giudaismo e cristianesimo è argomento della filosofia della religione e dell'esame filosofico della evolventesi e progrediente vita religiosa dell'umanità; ma comunque, la continuità resta come un fatto indubitabile, e il punto di congiunzione morale del vecchio col nuovo consiste precisamente nell'atteggiamento di Gesù prima e dei Dodici poi verso Israele.

E a questo proposito è cosa del tutto importante notare come l'appello esclusivamente giudaico (tanto rimproverato ai Dodici) prima, universale in Paolo di poi, esiste e si ripete in Paolo stesso in una maniera cospicua, tanto nella sua attività apostolica,[97]) quanto nella sua dottrina. E non par credibile che non si sia posto sinora attenzione a questo parallelo paolino che sembra contenere mirabilmente la giustificazione religiosa (e vedremo anche storica fra poco), dell'attività dei Dodici, in quan-

to, cioè, in tutte le città da lui percorse egli ripete in piccolo quella fase, che nell'intero cristianesimo primitivo (ossia in grande), è rappresentata dai Dodici. Sempre e dovunque Paolo si rivolse prima ai giudei e poi ai gentili, e spesso a questi come una conseguenza del rifiuto dei primi; sempre e dovunque nel suo pensiero il popolo d'Israele ha una cospicua prerogativa di precedenza,[98]) per cui Paolo stesso è una giustificazione vivente della precedenza storica del «petrinismo» sul «paolinismo» nella storia della Chiesa, e della necessità religiosa (e storica vedremo) di quello. Il paolinismo si oppone recisamente al petrinismo solo in quanto questo si indugia nella sua compiuta missione; quando, cioè, per opera di elementi giudeo-cristiani intransigenti, e non dei Dodici, minaccia di voler rappresentare la forma stabile e definitiva del cristianesimo, laddove esso era stato solo una fase necessaria, ma transitoria di esso. E il secondo periodo dell'operosità apostolica di Pietro, periodo di carattere etnico e universalistico, prova che il «petrinismo» autentico, compiuta la sua missione morale e religiosa, seppe diventare anche «paolinismo» e fondersi amorosamente con esso.[99])

Il procedimento seguito da Paolo nelle sue missioni, consistente nel rivolgersi prima ai giudei e poi ai gentili, ci aiuta cospicuamente a poter cogliere il *secondo aspetto dell'attività dei Dodici:* quello cioè d'importanza non più morale e religiosa (continuità interna e morale fra le due religioni), ma di natura esteriore e storica.

Erano i giudei difatti, e senza dubbio, in linea astratta, i meglio preparati ad accogliere la nuova dottrina.[100]) Moralmente e religiosa-

mente essi non soltanto si trovavano in una posizione superiore a quella dei pagani, ma ancora — per quanto grandi fossero le differenze che dividevano il giudaismo dal cristianesimo — essi erano animati certamente dallo spirito religioso più affine. D'altro canto, noi non sappiamo a quale destino sarebbe andato incontro la tenerissima e debole religione nuova, se i Discepoli immediati di Gesù si fossero sparpagliati per il mondo, a prodigare le loro energie — forzatamente disuniti e lontani — in mezzo alle infinite sabbie mobili del paganesimo.[101]) La costituzione di una prima chiesa, sia pure piccola, ma salda, organica e centrale, come punto d'irradiazione, come capitale morale del nuovo movimento — e Gerusalemme assommava in sè, senza dubbio, tutti i requisiti più atti alla bisogna: capitale della religione più affine, a cui la nuova voleva religiosamente riattaccarsi in modo assoluto, luogo della predicazione e della morte del Maestro, ambiente morale, etnico e religioso più noto e più accessibile per i Discepoli, punto in cui dopo la morte del Maestro essi si trovavano riuniti, ecc., — era di tale necessità, che a questo riguardo l'azione dei Dodici si presenta sotto una luce storica del tutto favorevole. Solo dopo che fosse stata costituita una prima saldissima testa di ponte nel fermo terreno del giudaismo, sarebbe stato possibile gettare il ponte su cui passare verso il mondo del paganesimo. Per Paolo stesso, che questo ponte gettò, e su di esso per primo con-

[101]) Questa necessità sembra esser suffragata dall'autore degli *Atti degli Apostoli*, quando, a proposito di Gesù risorto e riapparso in mezzo ai suoi discepoli, dice: « E ritrovandosi con loro, ordinò loro che non si dipartissero da Gerusalemme » (I, 4).

sapevolmente transitò, la Chiesa madre di Gerusalemme rappresentò pur sempre un punto di riferimento, e per il cristianesimo primitivo essa fu ciò che Roma diverrà di poi per il cristianesimo posteriore.

Ora, se già oltremodo aspra e difficoltosa fu la lotta che dovettero sostenere i Dodici per fondare questa Chiesa madre, pur dando alla loro predicazione il carattere di un appello diretto esclusivamente al popolo eletto, che presentava così la religione nuova come il coronamento di tutta la storia giudaica e come il fastigio supremo di quel popolo, sicuramente possiamo credere che questa lotta sarebbe stata ingaggiata in condizioni assolutamente impossibili, se la predicazione si fosse presentata sotto un aspetto universalistico, che avesse posto un popolo dalla coscienza così fiera di sè e dal sentimento sì acuto delle proprie prerogative storiche, morali e religiose a lo stesso livello delle genti pagane. I Discepoli si sarebbero trovati di fronte ad un còmpito impossibile, e d'altra parte la convinzione — necessario presupposto dell'universalismo — che rivolgersi o ai pagani o ai giudei era sostanzialmente lo stesso, li avrebbe inevitabilmente condotti a seguire la linea apparentemente di minor resistenza, e ad abbandonare l'idea di fondare e di costruire in Gerusalemme e in terra giudaica, la Chiesa organica centrale.

Il risultato sicuro di tutto ciò sarebbe stata la mancanza per il cristianesimo primitivo di una capitale morale, di una Chiesa madre, e lo sparpagliamento delle sue tenere forze in un mondo infinito ed estraneo (il pagano), dopo aver rotto e spezzato dietro di sè ogni legame con l'unico mondo morale al quale il cristianesimo poteva

e doveva moralmente e religiosamente riattaccarsi. Per contro la convinzione assoluta che animò i Dodici di essere nel vero (e nel vero erano attenendosi ciecamente all'ingiunzione di Gesù), dando un carattere esclusivamente giudaico al loro appello, li pose nella necessità di impegnare tutte le loro forze in questa lotta, e di considerare ogni deviazione da essa come un tradimento o un abbandono della parola di Cristo. Quando la loro fede, la loro costanza, la loro abnegazione, nonostante l'indurimento giudaico, avrà raggiunto lo scopo, allora, ma allora soltanto, un uomo di genio poteva, pur usufruendo di tutti i vantaggi storici e religiosi derivati da una tale prima affermazione della nuova parola, [102]) slanciare questa verso il mondo, con la sicurezza di avere dietro di sè un punto solido e fermo, e liberarla da quell'atteggiamento verso d'Israele che era stato soltanto una necessità storica (oltre che religiosa e morale, come abbiamo visto) transitoria, per rivelare lo spirito del cristianesimo in tutta la sua purezza, la sua libertà, la sua indipendenza definitiva e duratura.

Se una cosa v'è di veramente strano in questa intima dinamica del cristianesimo primitivo, rappresentata dai rapporti fra il paolinismo e il petrinismo, questa cosa non sta già in un loro supposto scandaloso conflitto, ma nella loro effettiva miracolosa armonia. Per chi vuole che la storia del passato sia non già una superficiale e ingenua costruzione, senza difficoltà reali da vincere, senza ostacoli viventi da superare, senza intrecci poderosi da costruire, ma una realtà vivente con le sue esigenze e le sue necessità morali e storiche, il cristianesimo primitivo, lungi dall'apparire viziato da intime disar-

monie e da scandalosi conflitti, risulterà come un esempio prodigioso di un provvidenziale concatenarsi e succedersi di forze, bensì svariate, di fini bensì complessi, ma rispondenti adeguati di difficoltà da vincere, di necessità morali e religiose da soddisfare, di bisogni duraturi e perenni da far trionfare su le momentanee e transitorie mete da conseguire e conseguite.

Paolo dunque non esclude, ma presuppone i Dodici. La sua posizione storica è strettamente e indissolubilmente congiunta con legami di dipendenza storica e morale, alla situazione creata con virtù di sacrificio, con umile tenacia, con fedeltà dai Dodici. Il ponte ardito e sublime che Paolo gettò verso il mondo, esigeva storicamente una salda base di partenza e di attacco alla terra ferma, e questa base fu Gerusalemme, costruita dai Dodici con una lotta asperrima contro le forze soverchianti di un popolo che, attraverso lo spirito illuminato dei suoi capi, aveva intuito prima dei Dodici — umili artefici della storia — il significato vero di quella edificazione. Esso esigeva però anche un saldo punto di approdo e di attacco alla nuova terra, costruito in armonia della natura e della posizione di questa: costruzione che è il capolavoro dell'attività storica e teoretica di Paolo.

Se noi vogliamo dare un nome definitivo a questo punto di approdo del gran ponte — sorvolando su i pilastri intermedi rappresentati da Antiochia, dalla Galazia, da Efeso, da Tessalonica, da Corinto, da Atene, tutti nomi paolini — diamogli pure il nome di *Roma:* nome per il cristianesimo primitivo anche esso supremamente paolino, in quanto simboleggia il termine più alto della sua attività e del suo pensiero: Roma, destinazione del capolavoro della sua

immortale mente, della sintesi dottrinale del suo vangelo, l'Epistola ai Romani: Roma, ultimo punto di approdo della sua vita inquieta di missionario, e coronamento eroico della sua vita di lotte, di sacrifizi, di dolori, di ansie, di pene e di sangue. Possiamo anzi dire che se Pietro nel Cristianesimo primitivo rappresenta più propriamente Gerusalemme, Paolo rappresenta Roma come termine glorioso del suo sforzo di pensiero e di azione, e come simbolo espressivo di quel cristianesimo etnico e universalistico che fu la sua creazione.

Però anche qui, come a proposito dell'universalismo religioso, Pietro, appena il ponte che doveva condurre Cristo verso il mondo fu saldamente edificato, non esitò a varcarlo, ed è ormai indubbio che anche egli, compiuta la sua missione giudaica, e seguendo amorosamente le orme di Paolo, raggiunse Roma.[103]) Qui i due grandi artefici della storia, divisi nelle loro lotte dalle necessità inerenti ai loro còmpiti, potettero fraternamente congiungersi in ispirito, e se nella valutazione degli uomini e delle vite umane non è la via, ma la mèta che deve sopratutto valere, non furono storicamente infedeli i posteriori secoli cristiani nel congiungere indissolubilmente il nome dell'uno all'altro, in un vincolo di fraterna unione.

Nel volgere di breve tempo il ponte tra il giudaismo e il cristianesimo etnico, compiuta la sua missione, crollò per sempre, e i secoli non fecero e non fanno che approfondire ognor più l'abisso. Lo stesso spirito di Pietro esulò per sempre da Gerusalemme, per trapiantare in Roma — che diverrà la cattedra di Pietro — il campo della sua azione fedelmente conservatrice, di ciò che pure, — stranezza della storia!

— era stata una conquista di Paolo. Gli è che nella vita della Chiesa lo spirito inquieto e conquistatore dell'Apostolo delle genti non poteva e non potrà mai rappresentare un elemento conservatore, nè assumere un'attitudine tradizionalistica, sia pure rispetto alle proprie conquiste. Il suo spirito, rimasto — come vedremo — così vivo nel seno del cristianesimo, non seppe riposarsi nelle contemplazioni di un'opera compiuta, nè giammai acquietarsi in un còmpito di vigile custodia di un tesoro di già conseguito. Nell'intima dialettica del cristianesimo primitivo questa posizione fu tenuta da Pietro, e può dirsi che questo dualismo tra Pietro e Paolo, o meglio questa divisione di lavoro e questo loro alternarsi di còmpiti, si perpetui ancora nella storia della Chiesa. Lo spirito di Pietro, in tutte le sue fasi, in tutti i suoi momenti, per tutte le sue conquiste, rappresenta in essa ognora l'elemento conservatore e tradizionalistico, il custode vigile e austero di un contenuto morale, storico e religioso, a cui è profondamente attaccato, affinchè nulla che rappresenta una parte ancor valida del patrimonio ereditato, possa andare perduto. Còmpito ingrato, difficile e doloroso, bisognoso di fedeltà e di abnegazione, paragonabile spesso all'eroico sacrifizio delle retroguardie, che bagnano del loro sangue e difendono disperatamente sino all'estremo un terreno, che dovrà forse essere abbandonato, quando l'avanguardia animosa avrà proceduto e impegnato favorevolmente la lotta su altro campo. E di fatti — chi potrebbe negarlo? — lentamente, continuamente, pur restando con lo sguardo sempre gelosamente fisso al passato, e vigile sul presente, anche lo spirito di Pietro procede, accogliendo in custo-

dia, appena si rivelino alla prova della storia valide e degne, e difendendole tenacemente di poi, quelle stesse conquiste che in sulle prime aveva aspramente combattuto, e di cui poi aveva prudentemente diffidato.[104]) La missione di Pietro e dei Discepoli in genere fu nel cristianesimo primitivo eminentemente conservatrice (anche se diffusiva) e difensiva della parola di Gesù; e se una missione di carattere attivo assolvettero, fu quella di tessere la trama della continuità morale tra la fase religiosa precedente del monoteismo (giudaismo) e la fase religiosa nuova (cristianesimo). Ciò che nella cattedra di Pietro vive ancora dello spirito di Pietro, è appunto il persistere per essa di una missione conservatrice e difensiva (anche se diffusiva), e il còmpito di tessere infaticabilmente sempre nuove trame di continuità.[105])

Paolo, per contro, con la sua opera di creazione della indipendenza e dell'universalità del cristianesimo,[106]) e con la sua lotta contro le influenze perniciose che avrebbe avute su di esso l'adattamento ad una situazione transitoria, nella dinamica interna del cristianesimo delle origini rappresentò l'elemento propulsivo, che al di sopra delle esigenze momentanee e giornaliere di una faticosa lotta per l'esistenza, fa brillare e sentire la necessità di redimersi sia dalle incrostazioni del passato, sia dalle successive scorie caduche, per non cristallizzarsi in forme sorpassabili da parte della vita, per ritrovare e porre in valore sempre la parte più profonda e più vera della natura del cristianesimo, perchè esso riveli ognora al mondo il proprio elemento originale e imperituro. Fu una forza quindi di redenzione e di riscatto verso il

passato, di propulsione per il presente di allora e di progresso verso l'avvenire.

E ancora qui sembra che la funzione che Paolo assolse nel primo secolo, con la sua attività eminentemente storica, si sia perpetuata col suo nome nei millenni. Il suo pensiero, la sua influenza ha agito come fermento di una vita perennemente nuova e più profonda. Egli è rimasto colui che mantiene sempre viva questa possibilità di sentire e di scoprire nel seno della Chiesa il nuovo nel vecchio, il vivo in ciò che sembrava morto, e di dare al cristianesimo una giovinezza perennemente ritornante: «la novità dello spirito nella vecchiezza della lettera». Questo aspetto del suo genio potremo coglierlo esaminandolo come mistico e come pensatore: i due lati della sua personalità che meno influirono lui vivente, e meno furono compresi e meno sembrarono efficaci lui morto, ma che lentamente, profondamente hanno lavorato nei secoli, per apparire nella loro piena e genuina obbiettività solo ora, obbiettività che non sappiamo se sarà destinata, come per altro pensiamo, a trasformarsi in intimo calore rinnovatore nel senso del cristianesimo.

10 — L'OPERA DI PAOLO NON È COMPIUTA.

Osservava giustamente il Jülicher, nella sua classica *Introduzione al Nuovo Testamento*,[107]) che è vano tentare la confutazione del quadro storico del cristianesimo primitivo offerto dal Baur e dalla sua Scuola, con una semplice dimostrazione frammentaria delle singole difficoltà e delle particolari inverosimiglianze che sono a questo quadro inerenti; in quanto solo una nuo-

va concezione generale di questo momento storico, — concezione che «eviti gli errori del primo, senza ignorare i suoi risultati più sicuri», — può essere contrapposta con successo; e noi ne abbiamo sentito la necessità e la fecondità tratteggiando l'attività storica di Paolo e dei Dodici.

Ora, senza dubbio, tra i risultati della critica storica di Tubinga, due primeggiano come conquista inconfutabile. Il primo è la diversità esistente tra il carattere dell'azione di Paolo e quello dell'azione dei Dodici: diversità che si è concretata nella formula divenuta famosa di «petrinismo e paolismo» (e che noi abbiamo sentito di dover ridurre alla sua vera portata e prospettarla nella sua vera armonica luce); il secondo è l'accertamento del tratto intermedio tra queste due orientazioni, che venne acquistando il cristianesimo postapostolico.

Ora, come l'esame da noi intrapreso ci ha condotti a rigettare l'interpretazione antitetica e vicendevolmente escludentesi dell'azione di Paolo e dei Dodici, così non crediamo neppure che il carattere intermedio assunto dal cristianesimo immediatamente posteriore, sia stato dovuto ad una semplice sintesi e risultante di queste due forze ritenute contrarie, e che per contro al loro termine si fusero, mediante l'adesione completa della tendenza giudaica alla tendenza paolina. Noi pensiamo che Paolo lottò non per l'affermazione di una sua veduta soggettiva e di una sua interpretazione particolare del cristianesimo in contrapposizione di un'altra egualmente soggettiva e personale dei Dodici;[108]) sibbene per salvare la religione novella da una reale minaccia, esistente ed insita in essa, per un ricchissimo complesso di

fattori indipendenti dai Dodici: l'asservimento cioè alla sinagoga prima, ed il *riassorbimento da parte di essa* poi. Per cui il carattere intermedio che la religione nuova venne acquistando, necessariamente ci appare come la conferma non del grado limitato e circoscritto di efficacia dell'azione paolina sull'atteggiamento dei Dodici, quanto della potenza dell'azione riassorbitrice del giudaismo. Noi vediamo in questo tratto intermedio, ossia in questo ritorno del cristianesimo etnico verso concezioni, atteggiamenti, dottrine, cerimonie e pratiche, che si riattaccano fortemente alla maniera giudaica di concepire e di sentire la religione, — e che si è perpetuato, specie negli strati inferiori del cristianesimo molto più di quanto non si creda[109]) — il risultato bensì di una sintesi, ma di una sintesi in cui non è più in giuoco l'attività dei Dodici, ma è in lotta lo spirito giudaico che tenta infiltrarsi per mille vie nel corpo della Chiesa, e lo spirito autenticamente e genuinamente cristiano, che Paolo aveva con ogni mezzo tentato di liberare e di fecondare.

È indubitabile che l'opera conseguita da Paolo prevenne ed evitò il pericolo dello strozzamento del cristianesimo, ma non potè — nè sarebbe stato umanamente possibile — impedire il sorgere di questa reazione giudaica, il raggiungimento da parte di essa di effetti sia pure secondari, e il perpetuarsi di un travaglio e di una lotta interna, che non poteva certo prevalere più sull'intima vita cristiana, ma corroderla, viziarla, minacciarla sotto mille guise, e in mille occasioni, questo sì, — come realmente ha fatto.

Noi ci domandiamo se il cristianesimo non abbia pagato a troppo caro prezzo durante i

secoli questa continuità morale e religiosa col giudaismo, che i secoli posteriori deformarono, cangiando la continuità in solidarietà, e spingendo spesso la solidarietà sino ad una identificazione. Noi ci domandiamo se l'Antico Testamento, ossia il giudaismo, e lo spirito che da esso emana e che si infiltra per mille vie nell'anima cristiana, annebbiandola di vapori, luminosi certo in altri tempi e in un'altra realtà mondiale e spirituale — come sentì Paolo per la Legge — ma oscuri, terribilmente oscuri ora, in uno stadio della vita spirituale umana e della realtà mondiale così diverso, non sia stato spesso una penosa palla di piombo legata al piede del cristianesimo. Noi ci domandiamo se tutti i conflitti sorti con la civiltà, con la scienza, con la libertà, con la dignità e la fraternità umana siano stati conflitti con lo spirito di amore del Cristo morente benedicendo, o con lo spirito del giudaismo teocratico risorto e reimperante.

La Legge, contro di cui Paolo lottò, e che significò per lui non solo le prescrizioni cerimoniali, ma tutto il complesso dei libri sacri del giudaismo e dello spirito informatore di essi, [170]) la Legge, di sotterfugio, è tornata spesso ad imperare al disopra della spiritualità cristiana, a soffocare col suo spirito rigidamente teocratico, autoritario, inflessibile e legale i palpiti generosi di spontaneità, di libertà e di autonomia dell'umile, del mansueto, e pur rivoluzionario spirito mistico cristiano. In certi istanti della storia, e in certe situazioni dolorose, di fronte a certe forme di vita lo storico aculo è tentato di domandarsi quasi se tutta l'opera di Paolo non si restrinse storicamente all'abolizione di una semplice cerimonia: la circonci-

sione. Ciò sarebbe fortemente errato ed anche ingiusto; ma è certo che l'opera di Paolo è rimasta incompiuta nell'anima cristiana.

Egli vivente difese la Chiesa duplicemente: 1.° contro i giudei della sinagoga, che la combattevano di fuori tentando di soffocarla, volgendosi alle genti; 2.° contro i giudei cristiani di dentro (da non confondersi con i Dodici), che tentavano di asservirla per sempre a quella sinagoga, che avrebbe così facilmente potuto di poi soffocarla. La sua missione però — se qualche cosa di vivo dello spirito suo esiste ancora nel cristianesimo, e vedremo che esiste — non è finita e non è assolta. I nemici esterni da un canto, e il giudaismo infiltratosi nel cristianesimo, agiscono ancora, e forse mai così di accordo contro di esso. Poichè nella quasi totalità dei casi i nemici esterni lottano contro quegli elementi, che il giudaismo sopravvivente da dentro gli impone e gli sovrappone: e la spiritualità cristiana non solo è minacciata di soffocamento sotto questa congerie di elementi non suoi (lotta interna), ma ancora corre pericolo di restare uccisa sotto il crollo di essi sopra di lei, determinato dalla facile critica, e dalla agevole demolizione, operabile dai nemici esterni, contro questi residui di un mondo morale e religioso, sorpassato per sempre e ormai lontano.

Anzi, dopo molti secoli, di fronte all'addensarsi delle conquiste e dei risultati della vita, il cristianesimo, sotto mutate apparenze, trovasi ad una svolta della sua storia, che ricorda molto la situazione contro di cui Paolo vivente ebbe a lottare, e contro cui egli storicamente trionfò.

Noi non siamo di quei facili ottimisti, così diffusi oggi, che nel «fallimento» della così

detta scienza atea, e nella crisi del positivismo o nel dispregio in cui è caduto il materialismo (quello teoretico s'intende, poichè quello pratico è più che in auge) e nel disinteressamento della coscienza pubblica per una ossessionante politica antireligiosa attratta com'è verso problemi più urgenti e più fecondi, e nel trionfo di certe organizzazioni politiche, vedono un sintomo di rafforzamento della religione, e di conseguenza del cristianesimo quale esso ora è. Noi crediamo anzi che nelle lotte passate, per le deficienze gravissime che le potenze ostili presentavano verso i bisogni dello spirito, la religione (e il cristianesimo) potessero facilmente resistere ed avere di esse ragione. Il nemico formidabile si sta apprestando per contro non nelle facili e sorpassate negazioni di un tempo dei contenuti più ideali e più irreprimibili della vita dello spirito, sibbene nell'ambito di una scienza, incamminantesi verso prospettive sì luminose per la vita e per i bisogni morali dello spirito stesso, da rendere del tutto inefficaci e inoffensive le armi che la religione da secoli ha contro una scienza materialistica ed atea; si appresta nello spiritualismo o nell'idealismo filosofico, che tenta di assorbire e strappare quanto di vivo e di profondo aveva ed ha ancora la religione in sè; si appresta non più in una tirannica politica di violenza antireligiosa, suscitatrice di irreprimibili reazioni nella coscienza umana, ma in una politica di libertà religiosa feconda di risultati imprevedibili; si appresta in una organizzazione e motivazione della vita, che sembra far derivare da un altro fuoco, che non sia quello strettamente religioso, il suo calore, la sua potenza, la sua efficacia. [111])

Il cristianesimo, quale per secoli è esistito nella forma *tradizionalistica*, in mezzo a infinite scorie di giudaismo, verrà presto a trovarsi, se la civiltà non retrocederà, [112]) in un ambiente in cui i diritti dell'anima e dei cuori, e degli ideali spiritualistici — di cui per secoli la Chiesa è stata spesso la tutrice energica e provvida — troveranno in esso qualche cosa di apparentemente sorpassato, di inerte, di insufficiente, di sterile di fronte alle visioni radiose e alle energie feconde che la nuova multiforme attività umana, la nuova scienza, la nuova filosofia, le nuove significazioni spiritualistiche umanitarie e sociali, che la vita viene assumendo, saranno loro in grado di offrire.

La lotta tra cultura e religione, tra pensiero e fede, tra scienza e credenza tendono ad essere non più multiformi denominazioni, come nel passato, di un'unica lotta tra materia e spirito, tra l'affermazione e la negazione di Dio, sibbene questa inquadrazione tradizionale della lotta si viene totalmente sconvolgendo, e quanto di nobile, di vigoroso, di imperituro la religione sembrava contenere in sè nel passato, nelle anime superiori va polarizzandosi stranamente, sotto novella veste, verso la posizione ad essa storicamente opposta. Allora, e allora soltanto, verrà per la religione (e per il cristianesimo) la lotta per la vita e per la morte: la lotta in cui non si dirà già, come nel passato, che la religione risponde ad un bisogno morboso, ad un problema illusorio, ad uno spirito di cecità e d'ignoranza, in una parola: in cui non si dirà che essa non risponde ad una funzione essenziale ed ineliminabile dello spirito, ma per contro che per questa funzione di cui si troncherà con mano sapiente e si sentirà come giammai nei

secoli, tutto il valore profondo e decisivo per il divenire umano e per lo spirito, tutto il suo fondamento innegabile nella coscienza singola e sociale: nei suoi rapporti con la realtà mondiale quella sociale, e nei suoi rapporti con la realtà cosmica quella individuale — che per questa formidabile funzione, dico, la religione tradizionale è incapace, arretrata e impura, e il cristianesimo verrà minacciato della morte di cui perirono tutte le altre religioni: la morte derivante non già da una negazione del problema religioso, ma da una più alta significazione, dal bisogno di una più alta e più idealmente efficace soluzione di esso.[113])

Ed è contro il cristianesimo tradizionale, consuetudinario, comune, dei cuori umili e delle menti pie, che questo affronto mortale sarà innanzi tutto diretto: una volta ancora sarà contro Pietro che la realtà del mondo sembrerà parlare. Il cristianesimo sarà posto nell'alternativa o di porre alla luce e rivelare quanto di più profondo, di più puro e di più essenziale esso contiene, e di spogliarsi quindi di tutte le scorie non sue, siano esse residui di un passato religioso estraneo o residui di momenti transitori della sua storia, o di perire senz'altro nella realtà storica della vita umana. Ora, come è innegabile che tutte le così dette «reazioni paoline» nella storia della Chiesa[114]) si sono presentate con un tratto decisamente antigiudaico e antitradizionalistico, anche in quelle che ebbero un manifesto carattere di aberrazione ereticale, e quindi di infedeltà verso lo spirito e il pensiero del grande Apostolo; così è anche vero che ogni qual volta il cristianesimo ha voluto assurgere ad un'alta visione intellettuale e filosofica della soluzione cristiana del proble-

ma religioso e della vita, o ha dovuto affrontare questioni decisive della sua dottrinale organicità interna, sempre esso ha dovuto rifarsi o ispirarsi a Paolo:[115]) anche quando la dottrina di lui era ben lungi dall'essere stata determinata in maniera esatta e precisa. Per cui Paolo è rimasto, ed è realmente, per la Chiesa fonte di una vita ancora non venuta alla luce, di una spiritualità cristiana ancora non interamente rivelatasi, e nella lotta che il cristianesimo dovrà affrontare con le conquiste della vita e col mondo spirituale moderno, e di cui le prime avvisaglie già si delineano all'orizzonte del pensiero,[116]) per il cristianesimo non potrà esservi scampo se non facendo ancora una volta appello e nella maniera suprema, allo spirito di Paolo.[117])

Il caso storico vuole che solo all'approssimarsi delle nubi — non politiche, ma spirituali — più pericolose per l'esistenza del cristianesimo, quanto di Paolo è sopravvissuto alla sua opera storica, cioè lo spirito informatore della sua azione e il contenuto del suo pensiero, si sia lentamente andato rivelando, coordinando, ravvivando per prendere una fisonomia ed una vita tutte proprie, quali nei secoli passati non erano state neppure sospettate. Il vero Paolo storico ora soltanto può dirsi che ritorni in mezzo agli uomini, dopo una lunga assenza, durante la quale di lui non era rimasto che un ricordo confuso. È occorso un intero secolo di studi minuti e accuratissimi, di cui l'iniziativa è dovuta bensì alla Germania, ma il cui interesse si è propagato ben presto in Olanda, in Francia, in Inghilterra ed oltre l'Oceano, per creare quel corpo organico di pensiero e quell'atteggiamento dottrinale verso i problemi mas-

simi della vita morale e religiosa, che si è convenuto chiamare «paolinismo». E il lavorio paziente di scoperta, di indagine, di analisi prima, di coordinamento, di integrazione e di sintesi dopo, e di interpretazione infine, è ben lungi dall'essere compiuto. Ma certo l'impresa di venire alfine in possesso dello spirito genuino e del pensiero autentico del vero fondatore del cristianesimo dopo Gesù, non può considerarsi più come un fine disperato.

E noi crediamo che questo capolavoro dell'indagine scientifica e storica moderna non potrà restare senza effetto sull'indirizzo e sul corso della Chiesa. E quando i risultati sicuri di questa indagine scientifica e storica passeranno in mano della filosofia, di una filosofia capace di infondere in essi vita, calore e forza, allora forse si determinerà la più potente *reazione*, che nel modo più genuino ed obbiettivo potrà alfine chiamarsi veramente *paolina*, che sia apparsa nella storia del cristianesimo.

Certo il conflitto tra scienza e religione non è una volgare illusione, il conflitto tra il cristianesimo tradizionale e la vita moderna, non è una superficiale invenzione. Se l'anima umana non vuole o non può rinunziare alla religiosità, e se il cristianesimo non vuole adattarsi a divenire una religione di contadini e di uomini fuori della vita, non vuole rinunziare per sempre ad essere, come un tempo, all'apice della intellettualità creatrice, della cultura viva, della civiltà progrediente, — preludio di una decadenza e di una scomparsa definitiva, — la lotta nella coscienza generale umana potrà essere rimandata, ma non evitata. Ora, per lo storico e per il pensatore non può non essere cosa di alto interesse il vedere nel deserto e nel se-

greto degli studi venir giganteggiando — sia pure ancora in formazione — l'ombra poderosa e un dì salvatrice di Paolo. E non è profezia difficile il dire che, nel momento della lotta decisiva, questa ombra scenderà certo nella disputa, a combattere con furore ardente, in nome di Cristo come allora, e come allora non già nel campo tradizionale, ma nelle libere, infinite e nuove vie del pensiero e della vita.

Sarebbe ingenuità di storico, soppiantare con un atto di fede, che potremmo sottoscrivere, ma non provare, l'ardua sentenza della storia, dicendo a che questa lotta approderà. Ma una cosa è certa: il cristianesimo non potrà esimersi dal fare appello a ciò che di vivo e di tesorizzabile è rimasto a noi di Paolo: e ciò non potrà scaturire che dagli altri due aspetti, il filosofico e il mistico, del suo genio, che dobbiamo alfine tratteggiare.

Entrambi rappresentano ciò che tuttora di lui non è morto, e che, mentre fu la parte meno efficace e meno compresa della sua personalità durante e subito dopo l'azione storica da lui esplicata, al contrario sopravvisse e sopravvive ancora, come una fonte di vitalità novella e rigogliosa.

NOTE ALLA PARTE PRIMA.

[1]) Un esame critico dell'autenticità delle Epistole di Paolo sarebbe fuor di luogo e impossibile qui. Basti il dire che da quando FED. CRIST. BAUR (1792-1860), fondatore della scuola critica di Tubinga, ammetteva come autentiche sole le quattro maggiori, e cioè quella ai Romani, le due ai Corinti e l'altra ai Galati, tutto il corso della critica è stato dominato da una tendenza costante e progressiva di ritorno verso la tradizione, eccezione fatta per l'Epistola agli Ebrei, unanimemente riconosciuta — confermando del resto i dubbi degli antichissimi Padri della Chiesa — come non paolina. L'ultima tappa di questo ritorno indietro è stata fatta da A. HARNACK, col riconoscere da 90 a 110 frammenti autentici nelle Epistole pastorali (cioè le due a Timoteo, e quella a Tito) che erano sinora le più discusse: il che, data la loro piccolezza, val quanto dirle autentiche. L'ultima loro edizione italiana è nella *Collezione degli Immortali* (Milano, Istit. Edit. Ital.), curata da L. SALVATORELLI, che vi ha premesso una pregevolissima introduzione.

[2]) Ved. nel *Paulus* (Tübingen, 1911) di A. DEISSMANN una descrizione efficace del mondo di Paolo, percorso dall'autore in un suo viaggio. Cfr. anche L. SCHMELLER, *Auf den Spuren des Ap. Paulus von Antiochien bis Rom*, Leipzig.

[3]) È da ritenere che fosse di condizione di famiglia non certo infima. Le recenti scoperte di un ricchissimo materiale archeologico, composto di papiri, ostraca, inscrizioni, ecc., riproducente in gran parte la vita dei bassi fondi sociali del periodo ellenistico; materiale la cui geniale utilizzazione è dovuta precisamente ad ADOLFO DEISSMANN (ved. specialmente *Bibelstudien*, Marbourg, 1895; *Neue Bibelstudien*, Marbourg, 1897; *Licht vom Ostem*, Tübingen, 1909), hanno indotto costui a cercare di ravvicinare il più possibile la personalità di Paolo a questi bassi fondi sociali (ved. il suo *Paulus*, *passim*). Ma egli è stato vittima di una grande illusione. La cittadinanza romana del padre, che non si concedeva nelle provincie a tutti (cfr. H. BÖHLING, *Die Geisteskultur von Tarsus*, Göttingen, 1913, p. 149-151), la sua educazione elementare

in Tarso, superiore in Gerusalemme (compiutezza di studi anche oggi ragguardevole), il potersi egli stesso qualificare come superiore in dottrina a molti dei suoi connazionali, il possedere una « scienza del mistero » cristiano che egli confida solo ai « perfetti », ecc., sono tutte prove di una superiorità sociale indiscutibile. Nè l'uso da lui fatto della lingua greca popolare — la κοινή — in luogo della lingua attica, è argomento valido, giacchè, come ben fa rilevare il WENDLAND, l'atticismo dei tempi di Paolo non aveva ancora conquistato le provincie, talchè nel primo secolo, ed anche posteriormente, vi sono dei letterati veri e proprî, come, per es., un Vettius Valens, che adoperano nei loro scritti la lingua ellenistica (v. *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum,* Tübingen, 1911, p. 353. Cfr. anche W. H. RAMSAY, *The family and rank of St. Paul,* in « Expositor », 1901, VI, 4).

[4]) Il primo ad avvedersi di questo uso fu W. SCHMID nel suo importante studio, *Der Atticismus in seinen Hauptvertreten von Dyonisius von Halicarnass bis auf den zweiten Philostratus* (III ed., Stuttgart, 1893, p. 338); scoperta fecondata con ulteriori ricerche, ed applicata a Paolo da AD. DEISSMANN (in *Bibelstudien*, IV, p. 181-186). H. DESSAU posteriormente ha tentato di suffragare la spiegazione tradizionale (conversione del proconsolo Sergio Paolo: *Atti,* III, 6-9) senza però riuscirvi, a parer nostro (ved. *Der Name des Ap. Paulus,* in « Hermes », 1910, p. 347-368).

[5]) La ricostruzione ideale di questo complicatissimo sfondo di civiltà e di dottrina nei riguardi di Paolo, noi ci ripromettiamo di compierla in un lavoro in preparazione: *I problemi critici del Paolinismo.*

[6]) Decisamente favorevole a questa seconda ipotesi, con forte accentuazione dell'influsso ellenico in Paolo, si mostra F. PICAVET, nel suo pregevole e in molti punti felice studio: *S. Paul a-t-il reçu une éducation hellenique?* (nei suoi *Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales,* Paris, 1913, p. 116-139). Cfr. anche G. H. GILBERT, *Student's life of Paul,* 1899.

[7]) Uno studio ben condotto delle differenze, nel rispetto politico, sociale e religioso, del giudaismo di Tarso rispetto a quello di Gerusalemme, è fatto da H. BÖHLING, *op. cit.,* p. 147-151.

[8]) Vedi l'*Appendice bibliografica* sulla vita di Paolo, in fine del volume.

[9]) Malgrado un intero secolo di indagine scientifica sul paolinismo, su la quale si è potuto scrivere, che « per

l'altezza del suo lavoro di ricerca e la grandezza della sua produzione, è uno dei più importanti prodotti della scienza delle religioni » (A. DEISSMANN, *Paulus*, p. 2), e malgrado più di mille monografie, il pensiero di Paolo è lungi dall'essere stato esattamente colto e convenientemente approfondito. Se la fase filologica e letteraria dell'indagine paolina può dirsi ormai quasi compiuta e chiusa, e quella dottrinale (analisi e raccolta frammentaria del pensiero) è portata a buon punto, quella per contro interpretativa, e quindi filosofica, è del tutto agli inizi, ed ognun vede che, trattandosi di un pensiero speculativo, è l'ultima fase che ha maggior valore ed importanza.

[10]) Vedi la relazione del prof. ROD. MONDOLFO al concorso per il premio Vittorio Emanuele II, nell'*Annuario della R. Università di Bologna*, 1915, p. 112-124, 130; e la relazione dei professori GIUS. ZUCCANTE, GIULIO VILLA, ROCCA, per il concorso al premio Borgomaneri, di L. 2000, nei *Rendiconti del R. Istituto Lombardo di scienze e lettere*, serie II, vol. II, fasc. XX, 1919, sulle nostre due monografie vincitrici: *La dottrina dell'uomo irredento* e *Il principio supremo dell'Amore in S. Paolo*, le quali sono i due primi saggi di una vasta opera che s'intitolerà: *La filosofia dello Spirito di Paolo apostolo.*

[11]) Ved. la trad. italiana di P. MARUCCHI (Torino, 1906) e la seconda ediz. tedesca (Leipzig, 1908, due vol. in-8).

[12]) *Ivi*, p. 25.

[13]) *Ivi*, p. 28.

[14]) Noi alludiamo principalmente al cattolico M. MEINERTZ (*Jesus und die Heidenmission*, Münster, 1908) e al valente scrittore F. SPITTA (*Jesus und die Heidenmission*, Giessen, 1909). Questi, dopo un accurato e diffuso studio del soggetto, dice: « In diretta opposizione al parere dell'HARNACK, che l'apostolato etnico non sia esistito nell'orizzonte di Gesù, io non mi contento dell'opinione che egli lo abbia posto nel cuore dei Discepoli dopo la resurrezione, ma affermo che questo compito stette sin da principio dinanzi alla sua anima, e che egli non solo non schivò i pagani, quando li incontrava su la via, ma anzi andò a cercarli con viaggi nelle loro terre. Per cui si può parlare di Gesù come dell'assolutamente primo missionario cristiano, il quale ha posto il fondamento dell'apostolato etnico non solo con il suo « universalismo intensivo », ma ancora con la sua attività, che sta a rappresentarne l'inizio » (*ivi*, p. 109).

[15]) *Die hellenistich-römische Kultur in ihrer Beziehungen zu Judentum und Christentum*, Tübingen, 1907, p. 241.

[20]) È noto che la critica testuale sull'autenticità dei vari passi dei Vangeli sinottici, è tutta di carattere interno: essa sgorga cioè solo dalle disarmonie, discontinuità, contraddizioni, ripetizioni oziose, ed altro, di forma o di contenuto, che a l'occhio di lince dello studioso sembrano apparire. Essa parte dal presupposto fondamentale che le varie parti di un'opera sono autentiche, solo quando rispondono ad un assoluto ideale di perfetta connessione e regolarità logica e letteraria. Ora noi pensiamo fermamente che se questo ideale di connessione e di regolarità è introvabile persino nelle vere opere d' arte e filosofiche, tanto meno possa essere eretto a criterio di autenticità in scritti di carattere incolto e popolare come sono i Vangeli, e composti da autori su la cui imperizia, noncuranza e ingenuità letteraria non può sollevarsi dubbio alcuno. Osiamo affermare anzi che in tali circostanze di origini, le disarmonie non attenuate, non nascoste, non eliminate — come avrebbe fatto un compositore o rimaneggiatore tendenzioso — ma lasciate manifeste ed aperte, devono essere ritenute piuttosto sintomi ed indizi di autenticità. E ci rafforzeremo in questa opinione, pensando che il fine precipuo dei redattori era di raccogliere con religiosa cura, tutti i detti e gli episodi della vita di Gesù, per come li sapevano, senza sottoporli a cernita, senza farli oggetto di revisione critica, senza elaborarli in un sistema organico e coerente, disponendoli spesso frammentariamente, assillati dal solo bisogno di nulla tralasciare o trascurare.

Che se poi la disarmonia deve essere ritenuta argomento a favore del carattere apocrifo, non genuino, di un detto, non già rispetto ai redattori dei Vangeli, ma rispetto a Gesù, quest'argomento dovrebbe senz'altro svanire, quando ad un più attento esame la disarmonia scompare. Diversamente si cade in questo circolo vizioso: si nega l'autenticità di un detto per la sua disarmonia con altri; e si rifiuta poi la ritrovata armonicità sua, perchè dimostrato prima non genuino. La critica testuale dei Vangeli, finchè resterà semplice critica delle disarmonie, è condannata ad una perenne revisione di carattere ideale. Ciò è detto a suffragio di quanto ora esporremo.

[21]) L' Harnack, nel mentre in alcuni luoghi attribuisce apertamente tutti i detti di carattere universalistico a « niente altro che ad un colorimento postumo, facilmente verificatosi in seguito a l'apostolato mondiale — uno scusabile *isteron-proteron* della tradizione » (pag. 29), in altri parla di un « universalismo profetico » senza però

specificare in che consista per lui, che valore egli gli dia, che fondamento abbia nel pensiero di Gesù. È un atteggiamento questo alquanto oscuro ed ambiguo.

[26]) Noi che imprendiamo l'analisi e lo studio di questi argomenti religiosi da un punto di vista necessariamente e strettamente di sola ragione, ci crediamo autorizzati ad esprimere l'impressione che la realtà storica dei fatti ad essi inerenti fa al lume della pura ragione: il senso del divino e l'impressione religiosa potranno essere una conseguenza a cui si potrà essere indotti e quasi costretti dinanzi ai risultati di questa indagine razionale, ma non può e non deve assolutamente essere un punto di partenza. Così facendo, noi crediamo che sia possibile pervenire a conclusioni e ad acquisti di carattere obbiettivo e validi per chiunque: miscredenti e credenti. In quanto alle circostanze strane, esse non sono in nessun modo riferibili ad un accorgimento e ad una abilità tendenziosa dei redattori dei Vangeli. Anzi nel più dei casi esse risaltano agli occhi nostri in una forma che tradisce in modo indiscutibile che queste circostanze furono riferite macchinalmente, *senza essere state comprese* dai redattori; i quali non le fecondano, non le pongono in rilievo, ma anzi le lasciano spesso in uno stato contraddittorio con altri passi, che le offusca e toglie ad esse, dinanzi allo sguardo del lettore, quasi ogni valore. Ciò spiega perchè la critica anche più acuta sia così lenta a scoprirle.

[27]) È infatti da osservare la circostanza strana che i Dodici non finirono realmente di visitare le città d'Israele, se per « finire » vogliamo intendere il compimento ideale della loro missione, l'espletamento del loro incarico: la conversione del popolo eletto. Inoltre per il passaggio di essi alla missione etnica — come vedremo — è da ritenere che essi non finirono neppure materialmente di visitare le città della Giudea. D'altro canto il dire che la fine avverrà sol dopo l'annunzio del Vangelo a tutto il mondo, e la curiosa persistenza dell'incompiutezza dell'incarico dato ai Dodici, incompiutezza consistente nel continuare ad essere il popolo giudeo dopo tanti secoli ancora non convertito (ed è da ritenere che tale permarrà ancora per molto tempo), farebbero quasi pensare che la realtà storica succeduta alle parole di Gesù, corrisponde su questo punto ad esse — fortuitamente o no, è cosa che non ci riguarda — molto più di quanto si crede. In tal caso il passo suonerebbe solo come un preannunzio — al pari di altri — della vanità della missione giudaica.

[33]) L'impressione, da cui scaturì, sorge anche astraendo completamente e totalmente dalle narrazioni di carattere miracoloso; e qui ci sia lecito dire quanto superficiale è il sentimento di coloro, che colla confutazione e col rigetto di queste temono (i credenti), o sperano (i miscredenti) che l'impressione generale ed il valore di quella realtà storica si trasfiguri e si cambi. Noi siamo persuasi che questo carattere dualistico la pervada troppo, per poter credere di averlo annullato, stralciando degli episodi, che possono avere valore decisivo — pro e contro — solo per un occhio molto superficiale ed ingenuo.

[34]) La teoria che nella parte IV noi abbozzeremo del processo psicologico di quel fatto religioso, che si è convenuto chiamare « rivelazione » lo comproverà; distinguendo noi in esso due momenti: l'uno di semplice esperienza, come una realtà divina interiormente vissuta; l'altro superiore, di carattere intellettuale, possibile solo in nature speculative e di pensiero. Gli Apostoli vissero solo il primo momento; Paolo eccelse nel secondo.

[35]) È solo a poco a poco che essi prendono coscienza della situazione in cui Gesù li ha posti e li ha lasciati. Dapprima, all'inizio della loro attività, vediamo Pietro proclamare Gesù « un *uomo* cui Dio ha reso testimonianza » (*Atti*, II, 22); poi « il Santo e il Giusto, il dominatore della vita » (in quanto risorto: *Atti*, III, 10-15); è soltanto quando, arrestato con gli altri discepoli dai sacerdoti, dal magistrato del tempio e dai sadducei, viene rinchiuso per un giorno e poi tradotto avanti al principe dei sacerdoti e al Gran Sinedrio, è soltanto allora che Pietro pronunzia la prima grande parola della nuova fede in faccia ai simboli del giudaismo: « Principi del popolo e seniori, ascoltate. *Poichè* noi oggi sopra l'aver fatto del bene ad un ammalato siano esaminati, e in qual modo sia stato esso risanato, sia noto a tutti voi e a tutto il popolo d'Israele come nel nome del Signore nostro Gesù Cristo Nazareno da voi crocifisso, che Dio risuscitò da morte, in questo nome costui si sta dinanzi a voi sano ». È in quest'impeto di fede che egli allora si sovviene di alcune parole del Maestro, che suonavano preannunzio di sciagura per i capi del giudaismo (cfr. la parabola del vignaiuolo: *Matt.*, XXI), proseguendo a mo' di conferma di quelle: « Questa è la pietra rigettata da voi, la quale è divenuta testata dell'angolo; nè in alcun altro è salute: imperocchè non avvi sotto del cielo altro nome dato agli uomini, mercè di cui abbiamo ad essere salvati » (*Atti*, IV, 1-12). Quel *poichè*, al principio del passo,

è rivelatore di tutta una situazione e la rievocazione delle parole di Gesù suona come risposta di condanna ad una provocazione. Nondimeno siamo ancora ben lungi dall'essere assorti al regno dell'incompatibilità dei principi; e quando saranno arrestati di nuovo e di nuovo interrogati, la loro risposta non sarà già contro la fede dei padri loro (la Legge), ma contro gli uomini che stanno ora a capo di essa: « Bisogna ubbidire a Dio piuttosto che agli uomini » (*Atti*, V, 29).

[36]) È doveroso riconoscere che il giudaismo innegabile dei Dodici non investì mai, a ben esaminarlo, nè limitò ed offuscò il contenuto intimo del Vangelo di Gesù, anzi in nessun luogo appare che esso sia stato nell'insegnamento cristologico (che formava, poi, il nucleo essenziale della catechesi apostolica) in opposizione all'insegnamento di Paolo. Tutto il loro giudaismo non fu che le loro abitudini di vita (nazionali, di culto) e lo svolgersi occasionale di essa inalzati inconsapevolmente e ingenuamente a valore di norma. « Non vi sono punto due vangeli: il vangelo dei Dodici e il vangelo Paolino, di cui l'uno sarebbe stato la negazione dell'altro. Paolo ha ben ammesso l'esistenza legittima di due apostolati...; ma egli non ha giammai ammesso l'esistenza legittima di due vangeli essenzialmente differenti. Non ne ha mai riconosciuto che un solo, che salva insieme e nella stessa maniera il giudeo e il pagano. *Se qualcuno ne predica un altro sia anatema* (*Rom.*, I, 16; *Gal.*, I, 7-8). Quale era questo fondo comune, questo contenuto identico delle due predicazioni? Paolo ce l'ha detto nei primi versetti del cap. XV della prima Epistola ai Corinti: « Io vi richiamo, egli dice, al vangelo che vi ho annunziato.... Fra le cose principali (ἐν πρώτοις), io vi ho insegnato che Cristo è morto per i nostri peccati, secondo le scritture, che Egli è stato seppellito, e che Egli è risorto il terzo giorno, secondo le scritture ». Poi dopo aver ricordate le diverse apparizioni di Gesù risorto, aggiunge: *questo è ciò che noi predichiamo sia io sia essi* (i Dodici) *e ciò che voi avete creduto.* Queste parole non si riferiscono alle sole apparizioni raccontate più in alto, ma all'intero riassunto fatto della sua predicazione » (SABATIER, *op. cit.*, p. 8-10). Su l'esistenza e il contenuto della catechesi apostolica, comune ai Dodici e a Paolo, vedi l'erudita nota del PRAT, *La théologie de Saint Paul*, Paris, 1913, II, p. 61-66.

[37]) Anche qui, come per Gesù, chi crede di togliere a questo periodo ogni singolarità con una semplice eliminazione di passi neotestamentari, sotto l'accusa che de-

vono forzatamente essere interpolazioni posteriori — accusa del resto risultata infondata all'esame critico, — non fa che del semplicismo ingenuo. La singolarità di questo periodo della storia del giudaismo non sta in una profezia o nel periodo di un testo — che può avere valore di richiamo solo per le menti distratte — sibbene in tutto lo spirito e la dinamica intima di due interi secoli di avvenimenti storici, politici e religiosi. Neppure uno spirito partente da premesse espressamente antireligiose come l'HAVET (ved. *Le Christianisme et ses origines*, Paris, 4 vol., 1875-84), ha potuto sottrarsi ad una simile impressione, per cui alla fine del suo volume sul giudaismo ha scritto pagine commoventi; e i materiali storici riprodotti obbiettivamente dall'HARNACK nelle sue varie opere, non fanno che approfondire e rinsaldare questa impressione.

[38]) Circa l'intrinseca capacità di universalizzarsi del cristianesimo non è possibile, dal punto di vista storico, sollevare dubbio alcuno; e se vi sono ancora larghe zone nel mondo alle quali questa religione è ancora semiestranea, ciò è da attribuirsi più all'inerzia degli Europei e degli Americani a questo riguardo (proclivi molto più a sterminarsi reciprocamente, che a diffondere le caratteristiche ideali della loro civiltà), che allo spirito del cristianesimo. Una statistica interessante nondimeno riporta il LUZZATTI dalle *Relazioni della Società Britannica per la divulgazione della Bibbia*, ma si riferisce al 1876. « Al principio del secolo XIX vi erano, a quanto pare, soltanto quattro o cinque milioni di esemplari della Bibbia voltati in cinquanta idiomi. Oggidì, dalla sola società biblica inglese, vennero diffuse centotrentuno milioni di sacre scritture. La Bibbia è ora tradotta in duecento idiomi, e se si tenga conto dei dialetti, le versioni ammontano a duecentosessanta. Trenta favelle si ridussero per la prima volta in forma scritta, perchè il popolo avesse modo di leggere la mistica parola.... Il celebre viaggiatore e scienziato, BARTLE FRERE narra che al principe ereditario del trono d'Inghilterra, nel suo recente viaggio, furono offerte undici versioni della Bibbia in undici dialetti indiani; mentre quaranta anni or sono le traduzioni erano soltanto quattro. Il BARTLE FRERE attesta che parecchie migliaia d'indiani, i quali professano il cristianesimo, leggono con grandissimo conforto la Bibbia e confessano che essa offre.... la più alta forma di moralità ». (*La libertà di coscienza e di scienza*, Milano, 1909, p. 325). E ciò « nonostante la profezia di Voltaire che nel corso

di un secolo la Bibbia sarebbe un libro interamente dimenticato ed esaurito » (*ivi*, p. 205. — Cfr. su questo punto L. Ollé-Laprune, *La vitalité chrétienne*, Paris, 1901). E nulla induce a supporre che il Voltaire sia stato vittima soltanto di un piccolo errore di computo. Vedi notizie storiche più compiute in J. Richter, *Allgemeine evangelischen Missiongeschichte: I. Indische Missiongeschichte*, Gütersloh, 1906: *II. Mission und Evangelisation in Orient, ivi*, 1908; e notizie recentissime su lo stato attuale del cristianesimo in E. Ritter, *Les églises chrétiennes au matin du XX siècle*, Paris, 1912.

[40]) Anche l'Harnack condivide queste parole del Weizsaecker: « I più antichi cristiani si mantennero fermamente attaccati alla fede e alle istituzioni del loro popolo. Essi non volevano essere degli apostati, nè potevano essere giudicati come tali.... I cristiani facevano sì che non si potesse rimproverar loro nessuna violazione della Legge, essi evitavano di prendere un atteggiamento aggressivo » (*Apostolisch Zeitalter*, Leipzig, 1901, p. 38).

[41]) « L'ostilità degli Ebrei è dimostrata da ogni pagina degli *Atti degli Apostoli*. Essi cercarono di paralizzare ad ogni passo l'opera fra i pagani, aizzarono in tutti i paesi le moltitudini e le autorità; misero sistematicamente ed ufficialmente in giro per il mondo le terribili accuse contro i cristiani, ed inventarono calunnie nella persona di Gesù, essi somministrarono agli avversari pagani del cristianesimo il materiale letterario, essi ispirarono — se tutte le testimonianze non ingannano — l'odio neroniano contro i cristiani, e si ritrovano quasi sempre nelle altre persecuzioni sanguinose, nel teatro o nel retroscena dell'azione. — Tertulliano chiama le sinagoghe « fontes persecutionum »; — essi sentivano istintivamente nel cristianesimo delle genti, che pur sembrava che non dovesse loro importare, il vero e proprio nemico ». Harnack, *Missione e propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli*, Torino, 1906, p. 41-42.

[42]) Sotto un certo aspetto neppure Gesù creò quell'ambiente così speciale e favorevole che è intimamente indissolubile dal suo comparire nel mondo. Gli studi vasti, profondi e numerosi che su questo punto esistono, fanno sorgere la curiosa domanda, che sarebbe avvenuto di quell'ambiente etico, religioso, che ben può definirsi con espressione paolina « la pienezza dei tempi », se tutti i problemi spirituali che lo compongono e che trovarono la loro soluzione felice e feconda nell'annunzio cristiano, si fossero imposti al mondo, senza che nessuna voce

fosse sorta a rispondere dalla Galilea. — Vedi H. Monnier, *La mission historique de Jésus*, Paris, 1906.

[43]) Si pensi che si sono avute interpretazioni intellettualistiche (o hegeliane), naturalistico-patologiche (Renan), psicologico-soggettive (o ritschliane), realistico-obbiettive (l'ortodossa). Nessuno però ha pensato di darne ancora una grande e seria interpretazione mistica.

[44]) Le narrazioni degli *Atti* sono quanto mai istruttive per rivelarci che la predicazione era animosamente rivolta alle classi dirigenti e ai capi stessi del giudaismo oltre che al popolo: « il numero dei discepoli moltiplicava grandemente in Gerusalemme, gran moltitudine eziandio di sacerdoti ubbidiva alla fede » (*Atti*, VI, 7). Tutti i rapporti che il Sinedrio, i principi dei sacerdoti ebbero con gli apostoli ribelli alle ingiunzioni di desistere dalla propaganda, starebbero ancora ad attestare che una conoscenza relativamente esatta doveva essere diffusa nell'ambiente giudaico ostile. Ciò non toglie però che un elemento importantissimo dell'avversione verso la nuova fede non appaia anche negli stessi *Atti*, derivabile dal fatto che essa veniva annunziata in nome di una vittima dell'autorità ecclesiastica: « Il sommo sacerdote li interrogò dicendo: Non vi abbiamo noi del tutto vietato d'insegnare in codesto nome? e pur ecco voi avete ripiena Gerusalemme della vostra dottrina, e volete trarci addosso il sangue di codesto uomo ». (*Atti*, V, 27-28).

[45]) Purtroppo la filosofia del contenuto delle diverse forme religiose è ancora molto arretrata, e non è facile al lettore di venire ad una conoscenza dettagliata dell'abisso che divide lo spirito del giudaismo e lo spirito del cristianesimo, e come essi rispondano a due diversissime situazioni morali e psicologiche dell'anima nella civiltà mondiale, a due forme inconciliabili e successive di bisogni spirituali. Un mio lavoro sulla religione mira a cogliere ciò (cfr. *La religione, nel divenire umano*, di prossima pubblicazione). Ma questo che noi possiamo ora tratteggiare solo filosoficamente, allora ogni mente elevata, e che possedesse una certa conoscenza delle due fedi, doveva provarlo intuitivamente e vederlo nel modo più chiaro: almeno praticamente. Ciò dovette senza dubbio capitare ai capi del Giudaismo.

[47]) « Gli ebrei — dice l'Harnack — fecero ciò che dovevano fare ». — Il supplizio della croce dunque è già per sè stesso un risultato di questa veggenza — istintiva o riflessa sarebbe difficile dire — (ciò lo nota anche il Prat, contro l'Holsten, in *La théologie de S. Paul*, II,

1913, p. 6); e l'ombra della croce scesa su Gerusalemme dal Golgota non potè fare che rinvigorire, con l'aggiunta di motivi personali nei dirigenti, e con l'aggiunta della ripugnanza inerente per ogni giudeo a quel genere di supplizio nei gregari, l'inconciliabilità dei principi di per se stessa fatale, e che ad ogni passo della nuova fede rivelasi ognor più evidente. Per cui gli Ebrei dirigenti ci appaiono di fronte al piccolo gregge così animoso di carità, così fervente nella fede e irremovibile nella speranza di possedere la salute d'Israele: ci appaiono, dico, come veggenti uomini nella piena e cosciente maturità dell'intelletto. Se una cosa noi possiamo loro rimproverare è di aver avuto troppo intelletto e niente cuore; di essere stati troppo giudei e niente uomini: ma nessuna cosa è così mirabile come la loro veggenza di fronte alle parole di Gesù, veggenza che precede di molto lo stesso sentimento degli amati discepoli, tanto che questi, allorchè rimarranno soli, troveranno nella loro veggenza uno stimolo potente per prendere coscienza della loro situazione.

[49]) Vedi R. SCHUEMACHER, *Der Diakon Stephanus*, Münster, 1910.

[50]) L'esser stato Saulo presente a questo episodio (che fu il più saliente del primo periodo della lotta tra cristianesimo e giudaismo) ha fatto pensare a parecchi che quello spunto di universalismo, che rifulge nel discorso di Stefano davanti al Concistoro e al Sommo Sacerdote, e la sua violenta apostrofe contro la nazione che rinnegò e perseguitò tutti i suoi profeti (*Atti*, VI-VII), uditi molto verosimilmente da Saulo insieme alle discussioni che avevano preceduto tali fatti e che erano avvenute tra Stefano e alcuni giudei di Asia e di Cilicia — quel discorso e quella apostrofe — dico — e la susseguente fine serena del martire abbiano influito sull'animo di Saulo, lasciandovi un'impressione feconda (cfr. SABATIER, *op. cit.*, p, 39-40). Occorre notare che qui siamo in pieno campo di ipotesi; ma vorrei inoltre far osservare che lo stesso atteggiamento di Stefano si rivela come una reazione contro l'indurimento e l'ostinazione del giudaismo verso il cristianesimo, laonde ancor presso di lui, come pei Discepoli, la chiaroveggenza dell'opposizione dei principi sta sempre da parte degli appositori, e l'episodio di Stefano è solo un effetto di questa opposizione giudaica. Per cui, se noi vogliamo con molta verosimiglianza immaginarci Saulo presente a tutto ciò, dobbiamo però sempre convenire che la coscienza dell'opposizione

delle due fedi, è più naturale che egli dovesse trovarla nel suo stesso campo ebraico.

[51]) È da tener presente però che l'opposizione non è entrata ancora nell'anima dei Dodici, nè Stefano stesso ebbe coscienza della sua vera portata. Dice bene l'HARNACK: « Stefano fu lapidato e morì, come Hus, per una causa di cui egli non poteva prevedere le conseguenze.... gli amici di Stefano furono perseguitati — una viva luce si era fatta ad un tratto sul pericolo proveniente dalla piccola chiesa dei cristiani — essi furono costretti a lasciare Gerusalemme. Gli Apostoli, però, non furono coinvolti nella persecuzione (*Atti*, VIII, 1) il che dimostra che essi non si erano ancora dichiarati solidali con Stefano in merito all'accusa » (*op. cit.*, p. 36-37).

[52]) Gerusalemme è a 789 metri sul livello del mare, Damasco a 691, e l'una è separata dall'altra dalla valle del Giordano, scorrente a parecchie centinaia di metri sotto il livello del mare, se esso parte dal lago di Tiberiade a — 208, e sbocca nel mar Morto a — 292.

[54]) Sarebbe fortemente errato dire che in lui esistessero di già chiari e luminosi i principi, ma i loro presupposti, ossia la disposizione d'animo, l'atteggiamento del pensiero nel riguardare i rapporti fra le due fedi, da cui un giorno naturalmente sgorgheranno i veri e propri principi, può dirsi con sicurezza che esistessero di già in Paolo, e che essi sicuramente sono il sostrato psicologico inevitabile della sua condotta precristiana.

[55]) Io non conosco su questo punto che un fugacissimo accenno del SABATIER che ebbe spesso, da filosofo qual'era, lampi geniali, che però non sempre fecondò. Egli dice: « Le grandi lotte che Paolo dovette sostenere contro i giudaizzanti provano abbastanza il carattere seriamente giudaico di questa prima comunità cristiana, ma esse non provano che fu solo una semplice setta giudaica, appena distinta da quella dei farisei. *Paolo, al contrario, ne ha avuto e ne dà tutt'altra idea. La maniera con cui la considera sia prima, sia dopo la conversione, è la prova decisiva ch'egli vi vedeva qualche cosa di essenzialmente nuovo.* Il suo odio dapprima, il suo attaccamento in seguito l'attestano egualmente » (*op. cit.*, p. 7).

[56]) « Gli Ebrei affrettarono il processo di liberazione della nuova religione dall'antica.... In questo senso l'inimicizia ebraica ci si presenta quasi come una forza benefica: essa servì a separare completamente l'una dall'altra le due religioni » (HARNACK, *Missione e propagazione*, p. 42). — « Questa idea — la salute indipendente dalla

Legge — da niente altro poteva essere con tanta forza destata e suscitata come dalla persecuzione che i Farisei muovevano alla fede in Gesù e nel suo regno. La persecuzione viene quindi ad essere la liberazione della fede cristiana, il mezzo per condurre quest'ultima alla coscienza di sè medesima. E in questo senso essa non fu senza frutto per la comunità primitiva » (WEIZSAECKER, *op. cit.*, p. 60).

[58]) Cfr. F. DU GRECO, *La psicologia del genio e i grandi mistici*, in « Rivista di psicologia », 1908, p. 473-489.

[59]) È noto che uno dei tratti più salienti della sua dottrina morale è il « rinnovamento della vita » l'antitesi tra « l'uomo vecchio e l'uomo nuovo », tra l'uomo « carnale » e l'uomo « spirituale », a cui fa riscontro nella sua dottrina l'antitesi tra « la vecchiezza della lettera » (la Legge) e « la novità dello Spirito ».

[60]) Cfr. DEISSMANN, *Paulus*, Tübingen, 1911, p. 42-48.

[61]) È da tener senza dubbio presente che molti altri elementi secondari furono a questo concomitanti nel cristianesimo primitivo, e molti altri ne favoriranno l'affermarsi e il trionfo nello stesso Paolo; nella storia, così collettiva che individuale, concorrono sempre molte più cose di quelle che a prima vista possono riscontrarsi. Ma in Paolo ogni altro fatto non annulla, ma anzi avvalora e pone sempre in maggior risalto, questo elemento centrale ed intimo, *preesistente e anteriore* a tutti gli altri che poi influirono su Paolo neofita, su Paolo missionario, su Paolo pensatore ed apostolo.

[4]) *Gal.*, I, 18. « I dati del testo non determinano nè il luogo nè la durata esatta, nè il motivo di questa escursione in paese straniero. L'Arabia, nella Scrittura, come nelle letture antiche, non ha frontiere nettamente descritte, essa designa ora il vasto territorio situato ad est e a sud della Palestina, ora la provincia centrale dell'Hauran, a sud-est di Damasco, con le case adiacenti, l'Arabia prima dell'epoca Romana e l'Arabia delle iscrizioni achemenidi. Nella terminologia di Paolo questa parola sembra applicarsi, di preferenza a tutto il regno Nabateo, di cui Petra è la capitale (*Gal.*, I, 17; IV, 25). Siccome al tempo di Areta, la Nabatea comprendeva nel suo territorio la penisola sinaitica, si è potuto fissare, senza troppa inverosimiglianza, il ritiro di Paolo sul monte dove era stata promulgata l'antica Legge. Tuttavia sembra ben più probabile che il nuovo convertito si sia diretto non verso il sud della Palestina, ma verso quelle terre sì tristamente deserte che, al disotto di Palmira e

al di là dell'Hauran, si stendevano verso l'Eufrate, senza case, senza rifugi, senza ricordi, senza vita, lascianti nell'anima l'impressione dell'abbandono completo, a fine di meglio aprirla alle influenze della grazia. — Ved. LE CAMUS, *L'oeuvre des apôtres*, t. II, p. 200. — Il ritorno di Damasco, senza passare da Gerusalemme non si concepisce bene che in quest'ultima ipotesi. Come Paolo avrebbe potuto risalire verso il nord senza andare a vedere Pietro? » C. TOUSSAINT, in *Dictionnaire de la Bible*, di Vigouroux, t. IV, col. 2200, Paris, 1908. Cfr. inoltre FRIES, *Was meint Paulus mit Arabia*, in *Gal.*, I, 17, in « Zeitscrift f. d. neutestam. Wissenschaft », 1901.

[65]) « Alla testa di coloro che per primi hanno organizzato le comunità cristiano-gentili.... sta non Paolo, ma Barnaba, il cui nome incontriamo già in prima linea nella comunità apostolica di Gerusalemme » (F. SPITTA, *Jésus und die Heidenmission*, Giessen, 1909, p. 112). « Barnaba deve essere messo in primo rango tra i fondatori della missione etnica » (HARNACK, *Missione e propagazione*, ecc., p. 38, 1). Cfr. *Atti*, IV, 26.

[66]) Ved. E. JOHNSON, *The initiation of Paul*, in « Monthly Interpr. », 1885, II, p. 12-20.

[67]) Difatti « occorre un ordine espresso dal cielo per decidere Pietro a battezzare il Centurione Cornelio » (F. PRAT, *op. cit.*, I, p. 70). Ma un caso non fa legge, dice giustamente l'HARNACK, nè questo caso ebbe un significato generale e di principio (ved. *Missione e propagazione*, ecc., p. 27).

[68]) « I più antichi cristiani si mantennero fermamente attaccati alle istituzioni del loro popolo. Essi non volevano essere degli apostati, nè potevano essere giudicati tali.... Da tutto quel che sappiamo.... siamo indotti ad escludere che essi si fossero costituiti sul terreno giudaico, in sinagoga speciale, contrapponendo la loro congregazione, come tale, alla sinagoga ufficiale » (WEIZSAECKER, *op. cit.*, p. 38). « La chiesa madre di Gerusalemme si riattaccava ancora sì strettamente alla sinagoga che avrebbe potuto passare per una setta giudaica. Distinzioni degli elementi puri ed impuri, visite al Tempio, purificazioni legali, tutto ciò confondeva quasi, esteriormente, i nuovi discepoli di Gesù con gli israeliti. La loro assiduità al Tempio era esemplare (*Atti*, II, 46). Pietro e Giacomo andavano a farvi la loro preghiera nell'ora nona, secondo l'uso (*Atti*, III, 1) » PRAT, *op. cit.*, I, p. 69-70.

[69]) Non bisogna però esagerare l'importanza del proselitismo etnico prepaolino. Esso era del tutto esiguo. « I

principi della missione presso i Gentili — dice l'HARNACK — non sono del tutto chiari. Tuttavia per ragioni *a priori* confortate da notizie precise, possiamo ritenere che il passaggio all'apostolato etnico si effettuasse a poco a poco, ma che, appunto per questo, s'imponesse con forza irresistibile ». Fenomeno dunque spontaneo e secondario. È da ritenere presente anzi che il più di questo apostolato si svolgeva presso i così detti φοβούμενοι τὸν θεόν, ossia presso i proseliti del giudaismo. Di pagani convertiti veri e propri non si ha notizia che per la città di Antiochia. « Alcuni uomini di Cipro e di Cirene predicarono in Antiochia anche ai Greci, e fecero presso questi buon frutto. Questi uomini furono i primi apostoli dei gentili e fondarono appunto in Antiochia la prima Chiesa cristiana. L'opera loro passò nelle mani di Barnaba e di Paolo, i quali ne divennero ben presto i veri e propri direttori » (HARNACK, *Missione e propagazione*, ecc., p. 34-5, 38). Sulla posizione dei proseliti giudaici verso la Legge — argomento importantissimo per l'origine e il carattere del proselitismo cristiano — si cfr. W. H. SMITH e BENNET, art. *Proselyte*, in « Encyclopedia Biblica », vol. II, 1902.

[71]) La spiegazione del PRAT ci sembra, a vero dire, un rebus: « Barnaba, che aveva forse conosciuto Paolo alla scuola di Gamaliele, e l'aveva riveduto cristiano in Gerusalemme, si affrettò ad andare a cercare a Tarso quegli, *che sapeva essere il vaso d'elezione espressamente scelto da Dio per portare ai gentili la buona novella* » (*op. cit.*, I, p. 6-7). Il lavoro del PRAT così pregevole e di così capitale importanza, abbonda però di queste trovate, che tendono a spiegare un fatto con delle espressioni misteriose. E d'altra parte non credo che la fede nel divino, da cui esplicitamente parte l'autore, debba assolutamente estrinsecarsi in forme così ingenue.

[72]) La storia è piena di queste coincidenze, ossia di questo ripetersi consapevole e riflesso in una coscienza singola, dei processi che, in grande e in modo inconsapevole, si svolgono in una collettività. In tal caso il genio è soltanto rappresentativo quando rispecchia ed espone fedelmente e tipicamente una situazione generale; ma è anche creatore, quando questa situazione nel suo spirito è solo un punto di partenza per procedere verso una situazione superiore, e quindi imporla alla collettività. Questo tipo di genio non è da confondersi però con quello detto precursore, che a vero dire, dovrebbe essere cittadino spirituale di un'epoca successiva, donde spesso

la sua incomprensibilità per i contemporanei. Come attore storico, dei tre il più efficace è senza dubbio il secondo, e di tal genere è Paolo.

[73]) Era Seleucia il porto di quella città, che a tanta importanza era assurta nel mondo antico. Su di essa ved. FOERSTER, *Antiochia am Orontes,* in « Jahrb. des kais. deutsch. arch. Institut », 1895; KRAUSZ, *Antioche,* in « Révue des études juives »; WOODHOUSE, *Antioch,* in « Encycl. Biblica », I, 1899.

[74]) La narrazione e lo studio particolareggiato di questo periodo della vita di Paolo possono trovarsi in A. SABATIER, *op. cit.,* l. I e II, c. I; C. CLEMEN, *Paulus, sein Leben und Wirken,* Giessen, 1904, vol. II, c. II; F. PRAT, *op. cit.,* vol. I, p. 65-80; e sui luoghi di questo primo viaggio missionario si veda, oltre i lavori d'indole generale, come RAMSAY, *The Historical geography of Asia Minor* (Papers of the American school of classical Studies at Athens, II, 1888); H. WEISS, *Kleinasien,* in « Protest. Real Encycl. », X, 1901, gli studi speciali di CRONIN, *First report of a journey in Pisidia, Likaonia and Pamphyilia,* in « Journal of hell. stud. » 1901; LANCRORONSKI, *Städte Pamphyliens und Pisidiens,* 1890; WOODHOUSE, *Lycaonia,* in « Encyclopedia Biblica », III, 1902; ecc.

[78]) Circa l'attendibilità delle narrazioni degli *Atti degli Apostoli,* possiamo qui dire che a soli cinquanta anni di distanza dalla critica negativa del BAUR, la situazione si è interamente capovolta, e nessuna fonte biblica esce dalla prova della critica in modo così lusinghiero. Cfr. fra i lavori più recenti: F. H. CHASE, *The credibility of the Book of the Acts of the Apostles,* Cambridge, 1902; C. CLEMEN, *Die Apostelgeschichte in Lichte der neuern Forschungen,* Giessen, 1905; ma specialmente W. M. RAMSAY, in molte opere, fra cui: *Luke the Physician,* London, 1907; *Pauline and other studies,* London, 1908; *The authorities used in the Acts,* I-XII, in « Expositor », 1909; *The bearing of recent discovery on the trustworthiness of the N. T.,* London, 1915; e A. HARNACK, *Lukas der Arzt der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte,* Leipzig, 1906; *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte,* 1911; A. LOISY, *Les actes des Apôtres,* Paris, 1920.

[82]) Il racconto lo si troverà in *Gal.,* II, 11-14. Nei secoli passati si tentò di dimostrare che il Cefa redarguito da Paolo non era Pietro (è l'opinione di CLEMENTE DI ALESSANDRIA, e di cui un'eco trovasi in un lavoretto italiano di V. CAPPELLI, *Sulla persona di Cefa redarguita*

da Paolo in Antiochia, Milano, 1890); ma su questo punto ormai non vi è più alcun dubbio. San Girolamo ispirandosi ad Origene, pensò che fosse stato un affronto simulato, ma Sant'Agostino giustamente provò il contrario. Il PRAT, nella nota D a ciò espressamente dedicata (*op. cit.*, I, p. 79-80) acutamente prova come sulle questioni di principio risulti che vi era accordo tra Paolo e Pietro, per cui noi abbiamo ragione di dare a questo incidente — derivato da una diversità di temperamento e di carattere — solo un valore psicologico. Può consultarsi la storia della questione presso i Padri della Chiesa, in F. OVERBECK, *Ueber die Auffassung des Streits des Paulus und Petrus in Antiochien bei den Kirchenvatern*, Basel, 1877. Vedi pure J. THOMAS, *L'Eglise et les Judaïsant à l'âge apostolique*, in « Revue Biblique », 1889, p. 400-469; e ZAHN, *Petrus in Antiokien*, in « Neue Kirchl. Leitscheist », 1894, p. 435 e segg.

[88]) Questo atteggiamento si è perpetuato nel seno della Chiesa e nello spirito di essa, verso i problemi e fatti di natura superiore, più di quanto non si creda. Ecco, per es., un perfetto corrispondente dell'atteggiamento — da noi sostenuto — di Pietro verso l'universalismo, presentarsi in quello della Chiesa verso il misticismo: « Nell'esame positivo dei fatti mistici l'autorità religiosa mira sopratutto ad uno scopo: la santità morale. Ciò che vi conduce essa l'approva, ciò che ne allontana o nuoce al suo sviluppo essa lo scarta e lo condanna. Non si tratta per la Chiesa di dichiarare, con l'esame psicologico dei fenomeni subiti dal soggetto, Dio è intervenuto qui o là, a colpo sicuro, e da stabilire scientificamente sul modo misterioso delle comunicazioni. No!... Ciò di cui essa giudica è l'effetto prodotto, l'accrescimento nelle virtù e la santità morale. Là dove germinano l'umiltà eroica, la carità eroica, la penitenza eroica, e il tutto accompagnato da uno spirito di saggezza e di prudenza, da uno spirito di pace sfumata di rispetto per la maestà divina, e di confidenza nella sua bontà, essa dice: « Dio agisce in quest'anima » ed essa s'inchina verso di essa e l'incoraggia », ma non fa della vita mistica un fondamento di fede: difatti « ci si ingannerebbe grandemente se si credesse che nei processi di canonizzazione, i fatti meravigliosi di unione mistica sono invocati in appoggio della santità del venerabile in causa » (J. PACHEU, *L'expérience mystique et l'activité subconsciente*, Paris, 1911, p. 256). Paolo per contro, non esitò ad affrontare il problema del « modo misterioso delle comunicazioni » tra Dio e l'uomo,

i fondamenti antropologici, psicologici e morali (scientifici si direbbe oggi) della vita irredenta e redenta, e di concatenare il suo atteggiamento verso i problemi pratici di allora (la universalità della redenzione) alle sue vedute teoretiche. Egli anzi concretò — come vedremo — una concezione mistica della vita religiosa, e diede una spiegazione filosofica di essa.

[84]) Questo decreto è stato spesso oggetto di controversia e di attento esame anche storico e testuale. Si confronti, fra gli altri, SOMMER, *Das Aposteldekret*, in « Theol. Studien und Skizzen aus ostpreussen », I, 1887; HARNACK, *Das Aposteldekret*, in « Sitzungsberichte der Akademie zu Berlin », 1899; G. M. RESCH, *Das Aposteldekret nach seiner ausserkanonischen Textgestalt*, Leipzig, 1905; A. SEEBERG, *Die beiden Wege in die Aposteldekret*, Leipzig, 1906; E. NESTLE, *Zum Erstickten im Aposteldekret*, in « Zeitschrift für neutest. Theologie », 1906, p. 254-256; COPPIETERS, *Le décret des Apôtres*, in « Revue Biblique », 1907, p. 34-58, 218-239; K. SIX, *Das Aposteldekret, seine Entstehung und Geltung in der ersten vier Jahrunderten*, Innsbruck, 1912. Un riassunto erudito delle questioni concernente l'assemblea degli Apostoli lo si troverà nella nota C. del PRAT, (*op. cit.*, I, p. 75-79) che studia: 1°, le circostanze; 2°, il senso del decreto; 3°, la forma occidentale del decreto; 4°, l'intelligenza del decreto nei primi secoli.

[85]) Si consulterà con vantaggio il DEISSMANN *(Paulus)*, uno dei pochi, come egli stesso dice nell'introduzione, che sia ritornato dai viaggi fatti nell'oriente mediterraneo non deluso, ma anzi profondamente colpito da impressioni nuove e feconde. Un risultato tipico dell'indagine geografica può vedersi in queste parole: « L'enumerazione data nella *II Cor.* (XV, 26 e seg.) delle sue disavventure di viaggio attraverso « pericoli nel deserto » e nel « freddo » rispecchia bene nel suo lato più essenziale l'esperienza dell'interno dell'Asia Minore. Specialmente il cambiamento della temperatura è ivi, nelle diverse altitudini, spesso improvviso. (Non si devono studiare i viaggi di Paolo senza rappresentarsi l'altitudine dei luoghi passati da lui. Che Tarso, Efeso, Corinto non abbiano alcuna altezza degna di nota, e l'Antiochia siriaca solo 80 m., Gerusalemme al contrario 789, Damasco 691, l'Antiochia di Pisidia 1200, Iconio 1027, Listra circa 1230, tutto ciò è per me molto interessante). In un giorno di marzo del 1909 noi avevamo verso sera, all'altezza di un passo frigio una violenta burrasca di neve, e alla mattina se-

guente noi viaggiavamo già in mezzo a rosei giardini fioriti di peschi, similmente come nel passaggio attraverso il Gottardo da Göschenen verso Airolo vien vissuto nel corso di una mezz'ora il trapasso dall'inverno alla ridente primavera » (*op. cit.*, p. 24).

[89]) « Paolo il Fariseo, detronizzò nella storia il popolo e la religione d'Israele, egli svelse il Vangelo dal terreno ebraico e lo trapiantò nel terreno dell'umanità » (HARNACK, *Missione e propagazione*, p. 41).

[90]) Diciamo intenzionalmente *nota storica*, perchè vedremo più oltre l'esistenza di altre due note salienti, quella cioè mistica e quella teoretica, le quali trascendendo le contingenze di un momento storico, tendono a presentarsi come le fonti perenni di tutta la vita intima del cristianesimo e di tutto il suo pensiero teoretico.

[91]) *Op. cit.*, p. 39-40.

[92]) « L'osservazione che Paolo dopo la sua conversione non mostra nulla di rinnegato, dà al suo aspetto generale un certo tratto simpatico ». DEISSMANN, *op. cit.*, p. 68.

[93]) Non meno profonda e geniale è la sua veduta circa il paganesimo, considerato come il prodotto di una naturale coscienza religiosa e morale dell'umanità: prodotto aberrante esso, solo perchè essendo il funzionamento della coscienza religiosa naturale *in intima dipendenza* con il funzionamento di tutta la vita morale dello spirito, una degenerazione di questa conduce necessariamente ad una degenerazione di quella. Ben dice l'HARNACK, dunque, che « da questo punto, egli ebreo e fariseo, potè azzardare la grande idea, con la quale pose il fondamento di ogni sana filosofia religiosa, e della storia comparata delle religioni l'idea, cioè, di mettere insieme con la legge del popolo eletto, la conoscenza « naturale » di Dio, elaboratasi nella coscienza umana » (*Missione e propagazione*, p. 40). Ma restringendoci al valore storico della sua personalità, senza dubbio questa padronanza e sicurezza di visione su i due fattori sociali più salienti del suo tempo: giudaismo e paganesimo, è segno evidente di un senso e di una coscienza storica acutissima, che ben di molto lo distanziano dal puro e ingenuo cuore dei Dodici, così ancora poco orientati verso l'uno e verso l'altro.

[94]) So bene che parlare di « compito », è usare qui un linguaggio figurato; specie per Paolo, poichè per i Dodici trova fondamento nell'ingiunzione particolaristica ad essi data in vita da Gesù; ma questo termine per me è l'equivalente metaforico di un concetto più filosofico,

quale è quello di « missione storica » e ancor più di « funzione », il cui termine soggettivo corrispondente sarebbe « lo scopo storico perseguito dall'autore ». Occorre far notare però che non sempre questa equivalenza è chiara e perfetta nella coscienza dell'attore storico. Accade ben di frequente che questo attore agisce senza essere in grado di assurgere neppure lontanamente alla funzione ch'egli assolve nell'ingranaggio della storia. Sono ben pochi quegli uomini fortunati che giungono sino a ciò: e tra questi, per la coscienza ch'egli ebbe dei rapporti in cui la sua azione stava rispetto a Cristo, rispetto al giudaismo e al paganesimo è senza dubbio Paolo; in lui la funzione compiuta si identificò perfettamente con lo scopo consapevolmente perseguito.

[95]) Essa si è rivelata ed ha operato nei secoli successivi anche nonostante la formidabile azione di Paolo. È indiscutibile che lo spirito giudaico si è per mille vie infiltrato di nuovo nel cristianesimo, e ciò deve dirci quanto questa azione riassorbitrice sarebbe stata più efficace e più soffocante senza di Paolo. Ciò deve confermarci ancora nel pensiero che gli uomini, siano anche geni come Paolo, possono prevenire e contrastare le reazioni fatali della storia, ma giammai impedirle totalmente.

[96]) Gesù « amava presentare il suo vangelo come la realizzazione delle antiche promesse e il coronamento delle prime rivelazioni. Attaccandosi senza riserve alla sua persona, i suoi discepoli erano dunque ben lontani d'avere il sentimento di separarsi dal popolo eletto; essi credevano al contrario di appartenergli più che mai e a miglior titolo del resto dei loro concittadini » (A. Sabatier, *op. cit.*, p. 13).

[97]) Cfr.: A. Freytag, *Missionsmethode d. Apostels Paulus a. s. Reisen*, in « Zeitschrift für Missionswissenschaft », 1912, p, 114-118; J. Jungclaussen, *Die Evangelisationsmethode des Ap. Paulus*, Hamburg, 1898.

[98]) Paolo riconosce tutte le prerogative del popolo eletto, e le enumera come ancora valide ed efficaci rispetto ai popoli pagani, nel passo *Rom.*, IX, 4-5. Esse consistono: 1° nell'etimologia stessa del suo nome d'Israele; 2° nella sua elezione divina; 3° nello splendore sopranaturale (*schechima*) da cui spesso l'arca e il Tempio furono avvolti; 4.° nelle rinnovate alleanze con Dio; 5° nella legislazione mosaica; 6° nell'avere il solo culto legittimo; 7° nelle promesse messianiche; 8° nei suoi patriarchi; 9° nell'appartenenza ad esso per nascita del Cristo. Ma

tutto ciò non basta. Paolo ci tiene ad affermare altamente e ripetutamente che Dio con la rivelazione cristologica non ha punto rigettato Israele, ma è stato per contro questi che gli ha volto le spalle (*Rom.*, XI, 1-2). Eppure il suo indurimento sarà solo temporaneo, e verrà giorno, prima che il regno messianico del Cristo finisca, che Israele entrerà nella pienezza delle nazioni (*Rom.*, XI, 25-26). Ma ancora adesso esso ha una riconosciuta prerogativa di precedenza più volte affermata, seppure spesso è ritorta a suo danno: « il vangelo è la virtù di Dio per dar salute ad ogni credente, prima al giudeo e poi al greco » (*Rom.*, I, 16): « affanno e angustia per l'anima di qualunque uomo che male opera, del giudeo prima, poi dal greco; gloria e onore e pace a chiunque opera il bene, al giudeo prima, poi al greco » (II, 9-10).

[9]) « Pietro non può essere più considerato come un giudeo-cristiano nel secondo periodo della sua operosità » (HARNACK, *op. cit.*, p. 44). « Venne nella vita di Pietro un momento nel quale egli passò risolutamente ai principi etnico cristiani » (*ivi*, p. 45, nota).

[10]) Esagera senza dubbio l'HAVET, quando dice: « Io non so se al tempo di Paolo è entrato nel cristianesimo un solo pagano: voglio dire un uomo che non conoscesse già, prima di entrarvi, il giudaismo e la Bibbia » (*Le Christianisme et ses origines*, Paris, 1881, t. IV, p. 102). Ma in queste parole tuttavia v'è un certo fondo di verità, nel senso che la conoscenza del giudaismo (specie nei così detti proseliti del giudaismo), costituiva una grande predisposizione e preparazione morale e religiosa ad abbracciare il cristianesimo, sebbene dal punto di vista strettamente storico l'affermazione da esse contenuta sia falsa: « Che Paolo ripetutamente abbia avuto da fare con pagani ancora moralmente del tutto impreparati, lo provano sopratutto le Epistole di Corinti » (E. von DOBSCHUETZ, *Probleme des apostolischen Zeitalters*, Leipzig, 1904, p. 83).

[11]) Paolo esplicitamente riconosce il debito che i gentili convertiti e il cristianesimo etnico hanno verso la Chiesa madre di Gerusalemme, quando, rivolgendosi ai Romani, dice: « La Macedonia e l'Acaia hanno stimato bene di fare qualche colletta pei poveri che sono tra i santi di Gerusalemme: hanno stimato bene, dico, e *sono debitori ad essi*. Imperocchè, se i gentili sono stati fatti partecipi delle cose spirituali di essi, debbono ancora sovvenirli nelle temporali » (*Rom.*, XV, 26-7). Altro che scisma e antitesi tra cristianesimo giudaico e cristianesimo etnico!

[103]) « La sua attività apostolica dovè condurre Pietro a fianco a Paolo (ved. CLEMEN, I, 5); ma di essa non sappiamo niente di particolare. Apprendiamo per caso (*Gal.*, II) che egli fu in Antiochia. La prima lettera ai Corinti fa supporre che poco dopo la fondazione di quella comunità, egli si recasse di passaggio anche a Corinto.... In Roma egli visse soltanto pochi mesi, dopo i quali fu crocifisso. Noi possediamo a questo proposito un documento autorevole, al quale è strano che non si sia posto fin qui attenzione. Porfirio scrive presso Macario Magnete (III, 22): ἱστορεῖται μηδ᾽ ὀλίγους μῆνας βοσκήσας τὰ πρόβατα ὁ Πέτρος ἐσταυρῶσθαι. Ciò non può riferirsi che al soggiorno di Roma. La testimonianza è tanto più importante in quanto che Porfirio visse a lungo in Roma, e vi si occupò molto del cristianesimo. Che se il pagano presso Macario non dovesse essere Porfirio stesso, certo però è uno che ha copiato da Porfirio ». (HARNACK, *Missione e propagazione*, p. 44-5, nota). Prima che quest'opera dell'HARNACK comparisse, la questione della venuta di Pietro a Roma era già stata largamente discussa. Vedi infatti A. BARNES, *St. Peter in Rome*, London, 1900; E. ERBES, *Petrus nicht in Rom, sondern in Jerusalem gestorben*, in « Zeitschrift für Kirchengeschichte », 1901, oltre l'opera precedente: *Die Todestage der Ap. Paulus u. Petrus und ihre römischen Denkmäler*, Leipzig, 1899; C. CLEMEN, *Ist Petrus in Rom genesen?* in « Preuss. Jahrbücher », 1901; e dello stesso HARNACK, *Miscelle zum Aufenthalt des Petrus in Rom*, in « Theol. Literat. Zeitung », 1902; e posteriormente CH. GUIGNEBERT, *La primauté de Pierre et la venue de Pierre à Rome*, Paris, 1909. Su Pietro in generale si cfr.: C. FOUARD, *S. Pierre et les premiers années du christianisme*, Paris, 1889, e L. CH. FILLION, *S. Pierre*, Paris, 1906.

[104]) Lo ha notato bene l'HÖFFDING: « A quella guisa che la Chiesa si è accomodata alla filosofia greca, così ha pure adottato altre idee, ma assai lentamente, giacchè essa non cammina se non a lenti passi. Dopo una conveniente manifestazione di sentimenti di opposizione, viene sempre il momento in cui la chiesa si dichiara completamente d'accordo con la « vera » scienza. In questo modo i pensieri vengono ad essere assorbiti sia nelle dottrine, che nelle pratiche e nella predicazione della Chiesa. Solamente l'avvenire potrà dimostrare fino a qual punto la Chiesa sia conciliante, ed è pure l'avvenire che deciderà se essa potrà divenirlo ancor più man mano che si verificherà il progresso del pensiero ». *Filosofia della religione*, trad. it., Piacenza, 1909, p. 353.

[105]) Anche gli oppositori più dichiarati del tradizionalismo ecclesiastico, riconoscono apertamente il suo valore per la vita religiosa: « Le religioni trovano nella tradizione e nella continuità sociale la loro principale garanzia di validità ». — « Questa stabilità, questa continuità, almeno apparente, sempre fortemente affermate, benchè imperfettamente realizzate, sono insieme la forza e la debolezza delle religioni. La loro forza, perchè è più facile appoggiarsi su di un passato immutabile, che di adattarsi ad un presente sempre mutabile, o di lavorare per un avvenire sempre ambiguo. L'argomento dell'antichità e della durata ha sempre il suo prestigio perchè esso lusinga la nostra fiacchezza e il nostro bisogno di sicurezza, ma anche perchè sembra fondato su l'esperienza stessa, di cui la prova del tempo riassumerebbe la garanzia. Ma questa immobilità relativa, sia pretesa o reale, è anche per le religioni una causa di debolezza, ed è forse ciò che appare maggiormente oggi » (G. Belot, *L'avenir de la religion et le mysticisme moral d'après M. Loisy*, « Revue philosophique », 1918, p. 292, 282-3). Ora il cristianesimo si trova nella fortunata situazione di avere in se stesso un elemento propulsivo, atto a collaborare con l'elemento conservatore e a neutralizzarne i danni nelle crisi decisive, infondendo una corrente di vita sempre nuova. Questo elemento è Paolo.

[106]) A nostro avviso dunque, non possono accogliersi che con molto discernimento, e con numerose attenuazioni e varianti queste parole dello Schweitzer « attribuire all'Apostolo la creazione di una nuova religione, ciò non fu mai nel suo intento. Per lui vi fu una sola religione: la giudaica.... Il « cristianesimo » è per Paolo non una nuova religione, ma la giudaica, col centro di gravità spostato al tempo corrispondente. Il suo proprio sistema non vale affatto per lui come una nuova religione; ma è solo la fede adeguatamente riconosciuta ed esposta nelle sue conseguenze, e non vuole essere niente altro che la religione giudaica resa conforme allo spirito dei tempi e della Scrittura » (*Geschichte der paulinischen Forschung*, Tübingen, 1911, p. 177). Queste parole, esponenti di quella recentissima corrente tedesca che vuole fortemente accentuare il carattere giudaico del pensiero paolino, possono essere grandemente pericolose, in quanto tendono a far apparire quel sentimento della continuità ideale e morale, che solo retrospettivamente ed evolutivamente (donde la sua filosofia della storia) esiste in Paolo, in una vera e propria identificazione del Vecchio

col Nuovo. Ciò non soltanto contrasta con tutto lo spirito, l'indirizzo, i fini, e i risultati della attività storica, come abbiamo visto, di Paolo, ma è in contradizione col contenuto stesso del suo pensiero. Per noi restano profondamente vere le parole che l'HARNACK dice nella sua *Storia del Dogma*, a proposito degli scritti di Giovanni e di Paolo: « Quanto si trova in questi scritti è una critica dell'antico Testamento in quanto religione, ossia l'indipendenza della religione cristiana, in forza di una esatta conoscenza del vecchio Testamento per mezzo dello sviluppo dei germi che vi si trovano nascosti. Nel cristianesimo giovanneo si può dire che veramente sia superato per completo lo stadio della religione dell'antico Testamento, precisamente come la stessa si trova perfettamente superata nel paolinismo e nella teologia della Epistola agli Ebrei » (vol. I, trad. ital., Mendrisio, 1912, p. 112-113). E ancora: « Gli scritti più profondi e più importanti del nuovo Testamento sono incontestabilmente quelli nei quali il giudaismo viene considerato come religione subordinata per completo al cristianesimo, il quale è considerato come religione nuova, e questi scritti sono le Epistole paoline, l'Epistola agli Ebrei, il Vangelo e le Epistole di Giovanni » (*ivi*, p. 154).

[107]) A. JÜLICHER, *Einleitung in das Neue Testament*, Tübingen, 1913, p. 17.

[108]) Senza dubbio la riduzione di tutta la vita cristiana primitiva al solo conflitto delle due tendenze, la paolina e l'apostolica, è uno degli errori più sicuramente accertati dalla critica nella costruzione storica del BAUR (oltre, s'intende, le sue intemperanze nella critica letteraria dell'autenticità delle fonti, la sua non adeguata conoscenza del giudaismo del tempo apostolico, l'eccessiva preponderanza dell'elemento antigiudaico in Paolo, il nessun posto che lascia quasi alla personalità di Gesù, ecc.) È così che il Jülicher può dire: « Questa lotta *(intendi tra paolinismo e petrinismo)* è stata solo un fattore di ricostruzione storica accanto agli altri, e innumerevoli cristiani delle due prime generazioni (il BAUR la fa signoreggiare fino al II secolo), non solo nessuna intelligenza hanno avuto di quella disputa, ma non una volta hanno avuto notizia di essa » (*op. cit.*, pag. 14). Ciò però non esclude affatto che non sia stata lotta decisiva per i destini della nuova religione, e coloro che potettero vivere la loro esistenza cristiana senza parteciparvi, anzi senza averne notizia, incontestabilmente appartennero alla folla più umile dei neofiti, e non già certo alla cerchia dei di-

rigenti, da cui derivava il destino del cristianesimo. Quante questioni vitali per la nostra civiltà non possono ben essere estranee ad un gran numero di individui del nostro tempo, senza per questo nulla perdere della loro importanza decisiva? Tuttavia spesso in questa massa estranea operano fermenti che verranno ad imporsi nell'epoca successiva.

[109]) Lo ha notato anche l'HARNACK: « In seno al cattolicismo » — *e perchè no al protestantismo?* — « si può dire esistano l'una accanto all'altra una religione di primo ordine ed una di secondo ordine. Se la prima ha subìto delle profonde influenze, la seconda si trovò ancor più determinata da un cumulo di superstizioni extra-cristiane ». (*Storia ecclesiastica e storia universale,* in *Monachismo,* traduzione italiana, Piacenza, 1909, p. 228).

[110]) Cfr. C. CLEMEN, *Die Auffassung des Alten Testament bei Paulus,* in « Studien und Kritiken », 1902.

[111]) « Noi viviamo in un'epoca di transizione. Tra la nostra fede da una parte, e il nostro sapere e la nostra vita dall'altra, manca l'armonia. Non si può sfuggire all'obbligo di stabilire un'armonia tra la libera scienza unita al libero sviluppo della vita, e ciò che, agli occhi nostri, è fornito di un valore supremo. È necessario creare un nuovo tipo di vita, un tipo di vita che non abbia paura della critica, e che non esprima la sua libertà « schernendo le proprie catene », ma che, con fiduciosa gioia, esprima le sue esperienze più profonde in un « salmo della vita ». Fino a che non sia giunto il momento in cui questo tipo di vita siasi sviluppato, molti si sentiranno l'anima infranta ». (H. HÖFFDING, *Filosofia della religione,* p. 378).

[112]) Pur troppo occorre riconoscere però che dopo la guerra mondiale infiniti sono i sintomi di un inizio di regresso della civiltà, palesantesi non già tanto e solo nella crisi economica, quanto nella crisi morale, e sopratutto nella crisi di tutti i valori e di tutti gli istituti intellettuali: crisi quest'ultima che deriva in gran parte da una delittuosa incoscienza dei governi che vogliono economizzare a spese della vita dello spirito. Se questo regresso persisterà, l'umanità verrà senza dubbio a trovarsi in una situazione in cui il cristianesimo tradizionale e volgare sarà per essa già molto di buono. Ma ciò potrà protrarre la crisi religiosa di qualche secolo, ma non evitarla.

[113]) Il paganesimo senza dubbio non sarebbe morto, e non morì nè per le critiche di Senofane, nè per la filosofia di Lucrezio; esso non perì neppure per una di-

mostrata inesistenza degli Dei. Questi scomparvero dall'Olimpo senza che nessuno sia riuscito — e nemmeno lo avrebbe potuto — dimostrare la loro inesistenza. Il paganesimo perì per il morire di esso nella coscienza dell'umanità, attratta da una forma più alta, più pura e più feconda di vita, rispondente meglio e in maniera più adeguata ai bisogni dello spirito umano e ai problemi derivanti dalla sua situazione nella realtà.

114) « Chi scrivesse la storia del dogma, narrandola come storia delle reazioni paoline verificatesi nella Chiesa, è certo che toccherebbe veramente quelli che con frase moderna si sono chiamati i ricorsi della storia. — Marcione dopo i Padri Apostolici; Ireneo, Clemente ed Origene dopo gli Apologisti; Agostino dopo i Padri della Chiesa greca; i grandi riformatori del medio evo, da Agobardo a Wessel nella Chiesa medievale; Lutero dopo gli Scolastici; Giansenio dopo il Concilio di Trento; ovunque, chi produsse in questi uomini la riforma, fu Paolo ». (Harnack, *Storia del Dogma*, I, p. 155).

115) « Le reazioni paoline denotano le epoche critiche della storia e della teologia della Chiesa ». (Bigg, *The Christian Platonist of Alexandria*, p. 53 e 283, citato dall'Harnack).

116) Tralasciando di parlare del conflitto tra scienza e religione, che tanto ha appassionato la nostra epoca, e che ha una letteratura infinita (una sintesi espositiva e critica della controversia, può trovarsi nel volume del Boutroux, *Science et religion dans la philosophie contemporaine*, Paris, 1908), vogliamo piuttosto ricordare gli studi più ampi e più notevoli per noi, fatti dall'Eucken sul conflitto tra tutto il complesso degli indirizzi e dei caratteri della vita moderna, e il cristianesimo. Egli ravvisa in questo complesso, da una parte una vera trasformazione del mondo del pensiero con i conseguenti conflitti tra scienza e religione, tra vita dello spirito e religione, e dall'altra parte un radicale mutamento dell'intera direzione della vita, che, nelle sue massime espressioni: scienza, arte e attività pratica, si ricusa ormai di sottomettersi alla morale e di riconoscere nel problema morale il problema capitale ed essenziale del genere umano. Nel volume: *Können wir noch Christen sein?* dopo aver rilevato come la negazione del cristianesimo sia dalla difensiva passata all'offensiva, per il fatto che forti correnti di coltura pongono esigenze nuove e spingono la vita verso una direzione opposta, imprende il difficile e complesso esame della questione, se il cristianesimo è in

grado di convertire a sè i contenuti legittimi di queste nuove esigenze e dei nuovi prodotti dell'attuale situazione storica del mondo. Si sa che l'EUCKEN è un filosofo che ha fede nella capacità del cristianesimo di affrontare la formidabile situazione, con una trasformazione però profonda e radicale che lo tradurrà in una vera e propria filosofia dello spirito. Egli stesso ha dato un geniale tentativo di questa filosofia religiosa nell'altro suo libro, di indole non più critica ma costruttiva: *Der Wahrheitsgehalt der Religion* (Leipzig, 1912. - *Ciò che la religione contiene di verità*). Vedasi su di esso in H. HÖFFDING, *Philosophes contemporains*, Paris, 1908, p. 169-179. L'EUCKEN si è reso uno specialista di questo genere di filosofia, la quale tenta di scendere nella vita, impadronirsi della vita, e sostituirsi nel posto finora tenuto dalla religione positiva, sia pure assumendo una significazione religiosa, ma più alta, più profonda, più spirituale. Vedi così le altre sue opere: *Geistige Strömungen der Gegenwart* (Leipzig, 1909 - traduz. franc., *Les grands courants de la pensée contemporaine*, Paris, 1911); *Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart* (Berlin, 1912 - traduz. francese, Paris, 1910); *Grundlinien einer neuen Lebensanschaung* (Leipzig, 1913); *Der Kampf um einem Geistigen Lebensinhalt* (Leipzig, 1907); *Der Sinn und Wert des Lebens* (Leipzig, 1910 - traduz. franc., Paris, 1912).

[11]) Vedremo come l'EUCKEN si orienti verso una concezione fondamentalmente concorde con le direttive che Paolo tentò di imprimere alla vita. Così cfr. R. ROBERTS, *R. Eucken and S. Paul*, in « The Contemporary Review », 91, 1907. Vedi pure J. WEISS, *Die Bedeutung des Paulus für der modernen Christen*, in « Zeitschrift für die neutestament. Wissenschaft », 1921, 3, 4,

PARTE SECONDA

IL GENIO MISTICO.

LA TRASFUSIONE DELLO SPIRITO DI CRISTO NELL'ANIMA UMANA.

PASSI E FRAMMENTI.

L'ORIENTAZIONE MISTICA DELLA VITA NELLE PAROLE DI PAOLO

I.

LA VITA IMPOTENTE.

— *Me infelice, chi mi libererà da questo corpo di morte?*

— *Poichè la legge è spirituale, ma io sono carnale, venduto al peccato; e non il bene che amo quello io fo, ma il male che odio quello fo.* E so che non abita in me, *ossia nella mia carne*, il bene; *sì che il volere lo ha dappresso, ma* di fare il bene interamente non trovo via. *Imperocchè mi diletto della legge di Dio secondo l'uomo interiore, ma veggo un'altra legge nelle mie membra, che si oppone alla legge della mia mente, e mi fa schiavo della legge del peccato, la quale è nelle mie membra.*

— *Infelice me, chi mi libererà da questo corpo di morte?* [1])

II.

L'UNIONE TRASFORMANTE.

I – L'opera redentrice di Cristo come dedizione amorosa di sè.

Tali eravate: ma siete stati mondati, ma siete stati santificati, ma siete stati giustificati nel nome del Signor nostro Gesù Cristo, e mediante lo Spirito del nostro Dio. — *Conciossiachè* in Cristo Gesù *io vi ho generati per mezzo del*

---

[1]) *Rom.*, VII, 14-25.

Vangelo, — che è la potenza di Dio *per dar la salute ad ogni credente; — e vi ho sposati per presentarvi, qual pura vergine, a un solo uomo, a Cristo.* [1])

Imperciocchè a voi è noto l'amore *del Signor nostro Gesù Cristo, come egli essendo ricco, diventò povero per voi,* affinchè dalla povertà di lui diventaste ricchi, — *e come Dio, venuta la pienezza del tempo, ha mandato il Figliuol suo, fatto sotto la Legge, affinchè redimesse quelli che eran sotto la maledizione della Legge, — affinchè alle genti pervenisse in lui la benedizione e noi ricevessimo la promessa dello Spirito, per mezzo della fede — e dallo Spirito la speranza della giustizia.* [2])

Giustificati adunque per mezzo della fede — e per la grazia e per la redenzione che è in Cristo Gesù, — in Cristo *siete morti agli elementi di questo mondo, sepolti* con lui *nel battesimo,* in lui *siete ancora risuscitati, — affinchè* siate di un altro — in cui *non v'è condannazione alcuna, imperocchè la legge* dello spirito di vita in Cristo Gesù *ha liberato dalla legge del peccato e della morte.* [3])

Per la qual cosa, o fratelli, noi siamo figliuoli di quella libertà, *a cui Cristo ci ha affrancati, —e a cui siete stati chiamati, non perchè facciate della libertà una occasione per la carne, ma per servire gli uni gli altri per l'amore.* — Ora il Signore è lo Spirito, e dove lo Spirito del Signore, ivi libertà. [4])

---

[1]) *I Cor.*, V, 11; *I Cor.*, IV, 15; *Rom.*, I, 16; *II Cor.*, XI, 2.
[2]) *II Cor.*, VIII, 9; *Gal.*, IV, 4; *Gal.*, III, 14; *Gal.*, V, 5.
[3]) *Rom.*, V, 1; *Rom.*, III, 24; *Col.*, II, 12-20; *Rom.*, VII, 4; *Rom.*, VIII, 1-2.
[4]) *Gal.*, IV, 31; *Gal.*, V, 13; *II Cor.*, III, 17.

2 – Il rinnovellamento dello spirito e l'unificazione individuale con Cristo.

Se alcuno pertanto è in Cristo, *egli* è nuova creatura; *le vecchie cose sono passate: ecco, che tutte le cose sono rinnovellate. — Sapendo noi come il nostro uomo vecchio è stato crocifisso, affinchè sia distrutto il corpo del peccato, — portando noi sempre per ogni dove la morte di Gesù Cristo nel nostro corpo, affinchè la vita ancor di Gesù si manifesti nei corpi nostri. — Con Cristo sono confitto in croce, e* vivo non già io, ma vive Cristo in me; *e la vita ond'io vivo adesso nella carne, la vivo nella fede del Figlio di Dio, il quale* mi amò, e diede se stesso per me.[1])

E tutti siete figliuoli di Dio per la fede in Cristo Gesù. Conciossiachè tutti voi che siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. — *Or siccome voi siete figliuoli*, ha mandato Dio lo Spirito del Figliuol suo nei vostri cuori, *il quale grida: Padre! — Conciossiachè tutti quelli che sono* mossi dallo Spirito di Dio, *sono figliuoli di Dio. Imperocchè lo stesso Spirito fa fede al nostro spirito che siamo figliuoli di Dio. E se figliuoli anche eredi: eredi di Dio e coeredi di Cristo, se però patiamo con lui, per essere con lui glorificati.*[2])

Non sapete voi che i vostri corpi sono membri di Cristo? — *Egli vi ha riconciliati nel corpo della sua carne, affine di presentarvi santi, immacolati e irreprensibili dinanzi a sè. — Chi*

---

[1]) *II Cor.*, V, 17; *Rom.*, VI, 6; *II Cor.*, IV, 10; *Gal.*, II, 20.

[2]) *Gal.*, III, 26-27; *Gal.*, IV, 6; *Rom.*, VIII, 14, 16-17.

sta unito col Signore, è un solo spirito con lui. — *Che se uno non ha lo Spirito di Cristo, questi non è di lui. Se poi Cristo* è in voi, *il corpo veramente è morto per cagione del peccato, ma lo spirito vive per effetto della giustizia.* [1])

Non sapete voi che le vostre membra sono tempio dello Spirito Santo, il quale è in voi, *ed il quale è stato a voi dato da Dio, e che non siete di voi stessi? — Non sapete voi che siete* tempio di Dio, e che lo Spirito di Dio abita in voi? *Se alcuno violerà il tempio di Dio, Iddio lo sperderà. Imperocchè santo è il tempio di Dio, che siete voi.* [2])

Nello stesso modo lo Spirito sostenta la debolezza nostra, imperocchè non sappiamo come converrebbe quel che abbiamo da domandare: ma lo Spirito stesso sollecita per noi *con gemiti inesplicabili. E colui che è scrutatore dei cuori, conosce quel che brama lo Spirito: mentre egli stesso sollecita per i santi secondo Dio.* [3])

Che vi spogliate adunque del vecchio uomo e vi rinnovelliate nello spirito della vostra mente, e vi rivestiate dell'uomo nuovo, — del Signor Gesù Cristo. — E non vogliate conformarvi a questo secolo, ma riformate voi stessi col rinnovellamento della vostra mente, per ravvisare quale sia la volontà di Dio, buona, gradevole e perfetta; — affine di conoscere le cose che sono state da Dio donate a noi. — A noi però le ha rivelate Dio per mezzo del suo Spirito, imperocchè lo Spirito penetra tutte le cose, anche le profondità di Dio. — E lo spirituale giudica

---

[1]) *I Cor.*, VIII, 15: *Col.*, I, 22; *I Cor.*, VI, 17; *Rom.*, VIII, 9-10.

[2]) *I Cor.*, VI, 19-20; *I Cor.*, III, 16-17.

[3]) *Rom.*, VIII, 26-27.

di tutte le cose; ed ei non è giudicato da alcuno. Imperocchè chi ha conosciuto la mente del Signore, onde lo ammaestri? Noi però abbiamo la mente di Cristo. [1])

3 – L'unità di tutti in Cristo e la solidarietà universale in lui.

Io vi scongiuro, o fratelli, pel nome del Signor nostro Gesù Cristo, che diciate tutti il medesimo, e non sia scisma tra voi, ma siate perfetti nella stessa mente e nello stesso sentire, — costanti in una sola anima; — solleciti di conservare l'unità dello Spirito. Un solo Spirito e un solo corpo. [2])

Vi sono ora distinzioni di doni, ma lo stesso Dio è quegli che fa in tutti tutte le cose, e tutte queste cose le opera quell'uno stesso Spirito, *il quale distribuisce a ciascuno secondo che a lui piace. Siccome uno è il corpo, ed ha molte membra, e tutte le membra del corpo essendo molte, nulladimeno sono un solo corpo: così anche Cristo. Che se fosser tutti un solo membro, dove il corpo? E non può dire l'orecchio alla mano: Non ho bisogno dell'opera tua: o similmente il capo ai piedi: Non siete necessari a me. Anzi molto più sono necessarie quelle membra del corpo, le quali sembrano più deboli. Imperocchè* in un solo Spirito siamo stati battezzati tutti noi per essere un solo corpo, o giudei, o gentili, o servi, o liberi: *e tutti siamo stati abbeverati in un solo spirito. Imperocchè il corpo non è un solo membro, ma molti. E se*

---

[1]) *Ef.*, IV, 22-24; *Rom.*, XIII, 14; *Rom.*, XII, 2; *I Cor.*, II, 12; *I Cor.*, II, 10; *I Cor.*, II, 15-16.
[2]) *I Cor.*, I, 10; *Ef.*, IV, 3-4.

un membro patisce, patiscono insieme tutti i membri: e se un membro gode, godono insieme tutte le membra. [1])

Così siamo molti un solo corpo in Cristo, *e a uno a uno membro gli uni degli altri. — Imperocchè Dio costituì Cristo capo sopra tutta la Chiesa*, la quale è il corpo di lui, *e il complemento di lui*, il quale tutto in tutti si compie. — *Imperocchè in lui abita tutta la pienezza della deità corporalmente*, e in lui voi siete ripieni. — *In tal guisa peccando voi contro i fratelli, o offendendo la loro debole coscienza contro Cristo peccate; — ed è santificato il marito infedele per la moglie fedele, e la moglie infedele pel marito fedele — perciocchè i due, dice il Signore, diverranno una stessa carne, — altrimenti i vostri figliuoli sarebbero immondi, ma ora sono santi.* [2])

Dio che è ricco in misericordia, per l'eccessivo suo amore con cui ci amò, *ci convificò in Cristo.* — Adunque voi siete tutti un solo in Cristo Gesù. — *Non vi resti pertanto con chicchessia altro debito, che quello dello scambievole amore. Imperocchè il non commettere adulterio, non ammazzare, non rubare, non dir falso testimonio, non desiderare, e se alcun altro comandamento vi è, esso è sintetizzato in questo parlare: amerai il prossimo tuo come te stesso.* [3])

Sia dunque che siamo tribolati, lo siamo per altrui consolazione e salute; sia che siamo consolati, lo siamo per altrui consolazione e salute,

---

[1]) *I Cor.*, XII, 1-26.
[2]) *Rom.*, XII, 5; cfr. *Ef.*, IV, 25; *Ef.*, I, 22 23; *Col.*, II, 9-10; *I Cor.*, VIII, 12; VII, 14; VI, 16.
[3]) *Ef.*, II, 4-6; *Gal.*, III, 29; *Rom.*, XIII, 8-9.

la quale si compie per mezzo della sofferenza di quei medesimi patimenti di Cristo, che noi pur patiamo. E Dio ci consola in ogni nostra tribolazione, affinchè pur noi consolar possiamo coloro che in qualunque strettezza si trovano, mediante la consolazione, onde siamo anche noi da Dio consolati. Imperocchè, siccome abbondano sopra di noi i patimenti di Cristo, così pure è per Cristo ridondante la nostra consolazione. [1])

Or voi siete corpo di Cristo, e membri uniti a membro. — *Salutatevi dunque gli uni gli altri col bacio santo.* [2])

4 – Il fine mistico ultraterreno e la concezione mistica dell'universo.

Un eterno smisurato peso di gloria sopra ogni misura opera in noi. — *Io, fratelli, non mi credo di aver toccata la mèta. Ma questo solo, che dimentico di quel che ho dietro le spalle, verso le cose stendendomi che mi stanno davanti, mi avanzo verso il segno, verso il premio della suprema vocazione di Dio in Cristo Gesù.* — L'amore di Cristo ci stringe. *Pieni di fede, abbiamo questa buona volontà, di dipartirci dal corpo, ed essere presenti al Signore.* [3])

Tutto il mondo creato sospira, *ed è nelle doglie del parto sino ad ora. Imperocchè il mondo creato è stato assoggettato alla vanità non per suo volere, ma di colui che lo ha assoggettato con isperanza, che anche il mondo creato*

---

[1]) *II Cor.*, I, 4-6.
[2]) *I Cor.*, XII, 27; *I Cor.*, XVI, 20.
[3]) *II Cor.*, IV, 17; *Filip.*, III, 12-14; *II Cor.*, V, 14.

sarà reso libero dalla servitù della corruzione, e messo nella libertà della gloria dei figliuoli di Dio. — Tutte le cose sono soggette a Cristo, eccettuato colui che ha soggettate a lui tutte le cose. Allorchè poi saranno state soggettate a lui tutte le cose, allora anche lo stesso Figlio sarà soggetto a lui: onde, Dio sia tutto in tutte le cose. [1])

---

[1]) *Rom.*, VIII, 20 22; *I Cor.*, XV, 27-28.

1 — PRELIMINARI.

Dopo un poderoso lavorio, iniziatosi or è quasi un secolo con Cristiano Federico Baur,[1]) intorno al carattere dell'attività apostolica e alle Epistole di Paolo, — lavorio, che per le tendenze filosofiche del Baur e della sua scuola, decisamente orientati verso l'hegelianismo, era venuto assumendo un carattere sempre più intellettualistico, persino, e certo inavvertitamente, in coloro che si opponevano alle tesi di Tubinga — verso il principio del nuovo secolo, pensatori originali sembrarono volersi svincolare da questo indirizzo, che era divenuto, poteva dirsi ormai, tradizionale.

Sia che le correnti mistiche e le religioni dei misteri, infiltratesi dall'oriente nel mondo ellenistico simultaneamente col sorgere del cristianesimo, avessero richiamato in modo notevole l'attenzione degli studiosi;[2]) sia che in un posteriore momento apparissero ognor più degni di indagine le somiglianze e i punti di contatto tra le aspirazioni, il linguaggio, le dottrine di queste correnti di vita da una parte e il cristianesimo,[3]) e più propriamente il paolinismo dall'altra;[4]) sia che si avvertisse alfine che sotto l'arida maschera convenzionalmente dogmatica di Paolo, alcunchè di più profondo, di più vivo, di più essenziale vibrasse nel grande apostolo e nel pensatore acuto;[5]) certo è che pian piano si è venuta formando una corrente nel campo degli studi paolini, sorpresa dalla guerra mondiale ad uno

stato ancora iniziale, ma rivelante sin da principio la virtualità di accingersi con metodo originale, con fini nuovi alla comprensione della personalità e del pensiero di Paolo, e animata da uno spirito atto a trasformare profondamente tutta la concezione che sino allora se ne era avuta.

All'apice di questa corrente sta, senza dubbio, il noto e geniale studioso del mondo neotestamentario, Adolfo Deissmann. Queste parole con le quali egli inizia, e le successive con le quali egli chiude il suo *Paulus*, può dirsi che contengano tutta una tesi e tutto un programma: «Con il suo meglio, Paolo appartiene non alla teologia, ma alla religione.[6]) Egli è stato bensì scolaro di teologi e ha imparato a maneggiare metodi teologici; ma.... come teologo guarda indietro, al Rabbinismo; in avanti, verso l'avvenire della storia del mondo, guarda Paolo come genio religioso.... Il teologo è il secondario. Lo spontaneo in lui è più forte del riflesso, il mistico più forte del dogmatico; Cristo significa per lui più che la cristologia, Dio più che la dottrina di Dio». [7]) E ancora: «Paolo appartiene a quei pochi uomini per i quali l'abusata espressione *genio religioso* deve essere impiegata con ragione e a diritto. Egli è una natura mistico-profetica, e di fronte a questo tratto si ecclissa quasi del tutto quello teologico.... Chi toglie all'antico uomo Paolo il lato mistico, offende la parola di Paolo: «Non ispegnete lo Spirito». Noi vogliamo lasciar bruciare il fuoco sacro, la cui vampa si riscontra nelle Epistole: Paolo è, nel senso più profondo della parola, un *homo religiosus* per grazia di Dio». [8]) «Paolo non ha creato nessuna cristologia, che venga intellettualmente appresa dagli intellettuali, ma

dal profondo della sua esperienza mistico-pneumatica del Cristo, ha ritratto dinanzi agli occhi dei poveri e degli umili, e di coloro che tali intimamente si sentono, la figura divina ed umana del redentore, nella cui comunione anche ai più poveri e ai più derelitti è concessa la comunione col divino». [9])

Come suole accadere a tutti gli innovatori, il Deissmann e quelli con lui consenzienti, [10]) sono stati trascinati a negazioni troppo recise ed assolute; a svalutazioni affrettate di acquisti che pure erano costati molti sforzi agli studiosi, e che hanno un fondamento innegabile; e ad una rappresentazione non del tutto approfondita e compiuta del nuovo lato scoperto. Ma attraverso gli errori propri di ogni inizio, risplende sicuramente una fulgida luce di verità; e noi dobbiamo accingerci a cogliere questo secondo e più intimo aspetto della personalità paolina, tentando di lumeggiarlo con un ausilio, *interamente trascurato sinora.*

E per fermo, gli scarsissimi ed anzi negativi frutti che l'indagine, ormai quasi esauriente, del mondo «misteriosofico» ha dato, impone a parer nostro di battere una nuova via, per individuare e valutare i nuclei mistici contenuti dalla orientazione cristiana primitiva. L'essersi presentata questa alla critica come un fatto originale nei suoi tratti tipici e più costitutivi, e quindi propriamente come un vero inizio di una corrente di vita, di cui i fenomeni similiari del tempo sono, come avviene in tutta la storia spirituale umana, più germinazioni concomitanti e preannunziatrici (quasi sintomi secondari di un grande movimento spirituale che sorge), che cause generatrici di essa; induce ragionevolmente il pensiero a domandar luce per la sua

ricerca, anzichè al passato, al futuro, ai frutti cioè più sviluppati e più maturi di questa stessa corrente di vita, per vedere se al lume di essi, non siano più facilmente individuabili i germi generatori, ancora embrionali forse, contenuti nell'inizio.

E ciò appare tanto più convincente, se consideriamo che i fenomeni similari ben presto si esaurirono, rimanendo del tutto sterili nella storia; laddove tutti i prodotti posteriori si riattaccano unicamente a questa sola corrente. È combinazione vuole che solo ora la psicologia, la storia e la filosofia del misticismo, preso così nella sua generalità, come nelle varie esperienze tipiche dei singoli geni della religiosità cristiana, possano vantare acquisti saldi e precisi nei loro sforzi, che sono del resto del tutto recenti: il che spiega l'ignoranza che ne hanno quasi tutti coloro che si son posti allo studio delle correnti misteriosofiche pagane in rapporto al cristianesimo. Ora noi confidiamo che questa via ci apparirà forse del tutto feconda.

2 — L'UNIONE TRASFORMANTE NELLA MISTICA CRISTIANA.

Per lungo tempo è invalso l'andazzo di considerare l'orientazione mistica della vita, se non addirittura un fenomeno morboso,[11]) certo una forma degenerativa della vita dello spirito.[12]) Questa convinzione partiva principalmente dalla identificazione del misticismo con fasi e forme mistiche, o più propriamente ascetiche, che ad un posteriore e più attento esame del misticismo cristiano,[13]) sono apparse non solo come non costitutive, ma addirittura stadi fra i più umili e fra i meno caratteristici di esso.

Così pur restando fermo ed acquisito il fatto che il misticismo in generale consiste essenzialmente nella comunione dello spirito divino con lo spirito umano,[14]) si è venuto scoprendo tutto un succedersi di stati sistematicamente progressivi, che da forme umilissime e rudimentali, tanto nella storia del misticismo, come nella vita delle più elette anime mistiche, si eleva verso situazioni spirituali non solo del tutto specifiche, ma eziandio oltremodo nobili e spiritualmente cospicue.[15])

Da uno stato indefinibile e vago di desiderio, e pur di scontento, verso un bene che invoca e tuttavia ignora, l'anima a tendenza mistica, spesso subitamente, ad un tratto, intuisce che l'oggetto recondito di questa interna passione che la travaglia, è l'Infinito, l'Eterno, il Perfetto, in una parola: Dio. Essa ravvisa quindi nel suo lungo travaglio interiore null'altro che il corrispettivo di un bisogno di possesso di Lui, e quindi di purificazione e di redenzione, da conseguirsi a prima vista con la mortificazione dei sensi, con l'ascetismo, con la svalutazione delle vanità terrene, a vantaggio di ciò che solo appare ad essa ora reale ed essenziale.

Al desiderio dunque cieco e inappagabile di prima si sostituisce qui una lotta cosciente, che mira ad una assoluta padronanza interiore e ad un radicale cangiamento della vita intima. Col progredire vittorioso di questa lotta a mano a mano la sofferenza e lo scontento si alternano con stati di soddisfazione e di speranza, finchè una gioia celeste si diffonde per l'anima, come primo dono della vittoria intravista.[16])

Senza dubbio, se la vita mistica si arrestasse qui, e si esaurisse quindi, come spesso è accaduto nelle anime più umili e più povere di slan-

cio mistico, in un'opera di semplice purificazione, in un distacco dalle passioni e dalle vanità terrene, in un isolamento dello spirito, per evitare contatti impuri e situazioni allettatrici, in un'opera diuturna e penosa di svincolamento persino da tendenze che sono per la vita inalienabili e ad essa inerenti per natura; essa — la vita mistica — meriterebbe la diffidenza e l'ostilità delle anime normali ed attive, in quanto condurrebbe lo spirito ad uno stato di impoverimento e di inerzia, di fronte al quale ben piccolo compenso sarebbe la purificazione, conseguita a prezzo di rinunzia alla vita e di una mutilazione dello spirito stesso.

Ma questa fase più che *mistica*, va propriamente chiamata *ascetica*, ed è grave errore identificare misticismo ed ascetismo.[17]) Questo non è che un mezzo di cui il misticismo è costretto spesso a servirsi per raggiungere i suoi fini.

La prova che lo sforzo ascetico è giunto non solo a purificare l'anima mistica, ma ancora a renderla capace di istanti misteriosi e sublimi di abbandono totale a Dio, o anche di possesso miracoloso di Lui, è data dalla terza fase — la più appariscente forse ed anche la più comunemente nota — quella dell'estasi.[18]) Fase importante senza dubbio, e tale da trasformare con i suoi colpi bruschi, violenti, irresistibili tutto il senso della vita, e la intera orientazione dello spirito; per cui rappresenta una forma di esperienza, di una potenza e fecondità, che in alcuni mistici raggiunge gradi altissimi.

Ma il misticismo, come non è la sua *fase ascetica*, così ancora non è la *fase estatica*[19]) Almeno nel cristianesimo. È questo anzi, può dirsi, il tratto che differenzia il misticismo cri-

stiano, sia da quello rudimentale delle religioni inferiori, culminante nell'*unione orgiastica* col divino; sia da quello buddistico, aspirante ad una forma perenne, continua di *unione estatica*, equivalente ad un vero e proprio annientamento della coscienza.[20])

Il misticismo cristiano può dirsi che si riveli nei suoi tratti essenziali e caratteristici solo nella quarta e quinta fase. Qui veramente il pensiero da un canto (quarta fase) e l'azione dall'altra (quinta fase), assurgono a forme così superiori, da raggiungere un valore spirituale incomparabile.

L'esperienza dell'estasi, il contatto e la comunione, sia pure ancora solo fuggevole, col divino, spingono il genio mistico — e diciamo genio, poichè a questa quarta fase solo anime di eccezione sono pervenute — a ripiegarsi su la sua vita interiore, per studiarla e intenderla al lume di quella realtà nuova, che sola sembra la vera, di quella improvvisa luce rivelatrice che è scesa dall'alto.[21]) È per questo che tutti i geni mistici sono stati psicologi fini, penetranti, sottili e profondi. I loro scritti — che in essi non mancano quasi mai, poichè il bisogno esplicativo della propria vita si impone oltre modo imperioso — sono spesso vere miniere di osservazioni psicologiche.

Ma accanto a questo esame della propria vita interiore, nei mistici meno profondi si scorge di già, e nei maggiori si afferma apertamente, il tentativo di dare della vita spirituale in genere, e di quella mistica e religiosa in ispecie, tutta una interpretazione, una spiegazione, anzi una concezione che raggiunge spesso un vero valore filosofico.[22]) E in connessione con questo si sono visti spiriti più ispirati e speculativi esten-

dere la loro visione mistica alla vita naturale e all'universo persino, creando intuizioni geniali e luminose dell'essere. [23])

Questa fase però non è in grado di raggiungere da sè una tale elevazione se non si congiunge ad un'altra, che è rispetto all'azione ciò che la prima è stata rispetto al pensiero; e in cui quei principi che al mistico apparvero gli esplicatori della vita spirituale e le direttive ultime del mondo, vengono nell'azione vissuti e sperimentati da lui come una realtà incontrovertibile.

Questa ultima suprema fase è quella che si è convenuto chiamare l'*unione trasformante*. Essa non è più, come nell'estasi, un contatto misterioso, potente bensì, ma fugace anche, col divino; è per contro una presenza permanente del divino nell'anima. Nè basta. Laddove l'estasi toglie all'uomo la coscienza di sè, qui la presenza divina si concilia mirabilmente con la più chiara consapevolezza. Nondimeno l'unione si presenta così intima e così profonda, che la vita personale, o meglio l'individualità del singolo, sembra svanire nell'infinita personalità divina, sino al punto di sentirsi del tutto assorbita da essa, identificata con essa, e a dover ravvisare quindi in Dio l'autore dei propri stati di coscienza, dei propri pensieri, dei propri sentimenti, della propria volontà, e per ciò anche delle proprie azioni.

Avviene così questo strano fenomeno: la coesistenza di un senso di passività assoluta dell'anima con un bisogno al tempo stesso irresistibile di un'azione generosa, entusiasta, che sgorga da una forza trascendente, esuberante e sublime, in cui il mistico riconosce il divino presente in lui. Tutte le tendenze più ideali e gli

impulsi più moralmente cospicui vengono così arricchendo lo spirito, non come risultati di un dovere penoso e di una legge obbiettiva imposta alla coscienza, bensì come assolute necessità interiori, manifestazioni irreprimibili di questa potenza radiosa, che dona anzi all'anima un senso di libertà beata, felice, perchè capace di far trascendere interamente le limitatezze e le impotenze della coscienza naturale e gli infiniti ostacoli interiori che il male suole frapporre.

Come si vede, qui la presenza divina non consiste in un evanescente e indefinito *stato sentimentale*, ma essenzialmente in una potenza concreta, reale, effettiva, ben definita, che, nel mentre sembra annullare la volontà umana, si rivela *sotto forma di volontà divina* operante interiormente nell'uomo. [24])

È in questo stato singolarissimo, che i grandi mistici, superato il periodo ascetico del raccoglimento e della rinunzia al mondo, si sono gettati con foga impetuosa, con sovrabbondanza di sentimento e di energia, a grandi imprese, ad azioni instancabili, a missioni di carattere filantropico, umanitario o apostolico. Un fervore di benevolenza e di amore universale, una sicurezza incrollabile nelle proprie forze e una fiducia tetragona nel destino delle proprie imprese, caratterizzano l'azione di questi grandi agenti, che spesso in sè impersonano un secolo, un intero periodo storico, o tutta una fase dello sviluppo della vita religiosa. [25]) L'esuberanza della loro vita spirituale è alle volte sì grande, che essi nel mezzo delle lotte più ardenti, che assorbirebbero totalmente qualunque anima, trovano in sè una riserva di energia per la più alta speculazione, assurgendo a principi supre-

mi, che spesso informarono non solo la loro attività, ma tutta una secolare orientazione dello spirito umano, verso il problema morale o religioso o filosofico.[26])

Come risultato di queste due fasi culminanti del misticismo cristiano, non è possibile dimenticare due principi supremi, che stanno alla radice di esso. La presenza del divino divenendo da trascendente ed esteriore, immanente, continua ed interiore alla coscienza umana,[27]) in quanto fonte, gratuita e superiore ad ogni merito, di santità e di bene, si traduce intellettualmente in quel principio che si è convenuto sin dai primi anni della esperienza mistica cristiana chiamare: la grazia.[28]) E un derivato inevitabile di essa è quel senso gioioso di superamento delle lotte interiori, che conduce alla celebrazione di una interiore spontaneità del bene, di un'interiore libertà del male, e di una pace indescrivibile: «Ove lo Spirito del Signore ivi libertà» come disse Paolo.[29])

Ma non basta. Questa compenetrazione dell'umano e del divino sentimentalmente vissuta, questa grazia trascendente ogni merito, questa dedizione che il divino fa di sè all'anima umana, appare un atto di *amore*, a cui amorosamente l'anima mistica risponde. E pian piano al lume di questa esperienza amorosa interiore, tutta l'azione divina nell'universo è sentita come un'azione universale di amore: l'amore sembra così divenire il principio motore dell'Essere, la legge cosmica suprema. Per cui le anime singole, nel sentimento della loro eguale partecipazione a questa unica vita amorosa di Dio, sentono irresistibile il bisogno di unirsi, di fondersi insieme, eliminando tutto ciò che possa egoisticamente separarle, dividerle, per innal-

zarsi in un atto di amore unico e comune verso lo stesso Padre, che le penetra e le anima tutte.[30])

Di fronte a questa vita di libertà, di spontaneità, di universalità spirituale umana in Dio, nel ricordo della esistenza anteriore, gretta, cieca, egoistica, spiritualmente limitata, impotente ed inerte, il mistico non può non sentire che una vita radicalmente nuova è discesa in lui. Essa gli appare, non soltanto redenzione, non soltanto santificazione, ma trasformazione intima e profonda: un rinnovellamento spirituale e intellettuale che non ha confronti: «tutte le cose sono rinnovellate», diceva Paolo, universalizzando l'azione di Cristo e innalzando la propria esperienza mistica interiore a grado di avvenimento spirituale obbiettivo e mondiale.[31])

E in questo rinnovellamento mistico dell'anima, in tutta la storia del misticismo cristiano, occupa un posto rivelantissimo, potremmo dire preponderante, la persona di Cristo. Mistica di Dio, e mistica di Cristo nella religiosità cristiana sono così intimamente compenetrate, che non è possibile scinderle o differenziarle. Anzi potrebbe dirsi che l'esperienza più intensamente e più concretamente vissuta è stata quasi sempre quella di Cristo, quella del Figlio; pur rilevando costantemente la tendenza a tradursi in una mistica finale e terminale di Dio e del Padre.[32])

Chiunque abbia una minima conoscenza del paolinismo e del posto che in esso hanno, e per la prima volta nella storia intellettuale umana,[33]) la grazia, la libertà dalla schiavitù del male, la spontaneità del bene, l'amore universale, il rinnovellamento dello spirito, l'unione

dell'anima individuale e collettiva con Cristo, la presenza di Cristo in essa, e l'assorbimento finale in Dio, non può non meravigliarsi, pensando come nessuno sinora abbia sentito il bisogno di ricollegare i risultati della filosofia e della psicologia del misticismo col pensiero di Paolo; e come il lato mistico di esso sia stato appena intraveduto, e in una maniera molto ristretta e frammentaria, solo attraverso i rarissimi e insignificanti punti di contatto e di confronto che esso può presentare con le antiche religioni naturalistiche e pagane dei misteri.

Riviverlo al lume di questo spirito mistico significa ricostruire tutto dal fondo il paolinismo; e sebbene ciò non sia il nostro intento, nel tratteggiare solo i diversi aspetti del genio di Paolo, nondimeno è necessario ritrarre fuggevolmente questo lato cospicuo, incominciando con l'esaminare se Paolo sia dovvero psicologicamente un soggetto mistico.

3 — PAOLO, SOGGETTO MISTICO.

La vita di Paolo è conferma perfetta dei risultati della psicologia moderna del misticismo: il carattere evolutivo e progressivo di esso, e quindi la natura mistica dell'Apostolo, risaltano cospicuamente.

Non consideriamo qui — per le difficoltà che presenta — il periodo precedente la conversione, e il carattere di questo fenomeno strano ed improvviso, pur convinti che attraverso quanto è desumibile dalle indicazioni sparse dell'Apostolo, sia possibile coglervi la prima fase della vita mistica: intimo travaglio insoddisfatto, prorompente in un inquieto «zelo eccessivo»; e

posteriore rivelazione brusca e subitanea del divino a l'anima.

Una cosa però è certa; ed è, che la dottrina mistica della grazia, che pone l'azione divina all'origine del sentimento e della conoscenza;[34]) il riferirsi che fanno i mistici, nella spiegazione della propria vita interiore, all'intervento gratuito, non meritato, perchè di natura amorosa, di questa azione divina; il carattere accentuatissimo di passività che si riscontra nella vita mistica e che costituisce il tratto più caratteristico di essa,[35]) in Paolo prima di essere dei risultati ideologici originatisi dal ripiegamento dello spirito di lui su se stesso, furono — come in nessun altro mai — un fatto concreto e vissuto, e un dato di esperienza innegabile nella sua conversione, così tipicamente mistica comunque la si voglia poi spiegare.[36]) La spiegazione potrà riguardare l'interpretazione filosofica e psicologica di questo fatto e il suo valore; ma non tocca la natura sicuramente mistica di una esperienza che rivela tutti questi caratteri.[37])

Ma se la vita precristiana di Paolo e la sua conversione meriterebbero un più attento esame per poter essere inquadrati luminosamente entro il divenire della vita mistica; la sua esistenza posteriore rivela questo divenire in un modo incontrovertibile.

Sappiamo del suo ritiro nel deserto di Arabia, avvenuto immediatamente dopo la conversione. E questo ritiro, se rispetto alla funzione psicologica compiuta potè essere da noi definito un periodo di ricostruzione morale, rispetto però alla natura sua, è chiaramente un periodo di segregazione dal mondo, di meditazione nella solitudine, di ascesi mistica, in una parola, per

raggiungere, attraverso un'opera diuturna di raccoglimento, quella comunione col divino e quella conoscenza riflessa della nuova vita, a cui il mistico aspira di pervenire attraverso la fase ascetica: la seconda, come si è visto.

E questa comunione infatti non manca di rivelarsi in Paolo, mediante quei fenomeni bruschi, intensi, isolati che caratterizzano appunto la terza fase: la fase estatica. Possediamo, è vero, solo accenni fortuiti, ma essi sono bastevoli ad accertare la sua esistenza.

Nel suo discorso avanti al Sinedrio, prima di esser fatto prigioniero, Paolo fa espressa menzione di una voce, che nel Tempio di Gerusalemme gli parlò in una *estasi* (εν ἐκστάσει), subito dopo il ritiro di Arabia.[38]) Una *visione* a Troas, nel suo secondo viaggio missionario, lo induce ad evangelizzare nella Macedonia.[39]) Dopo lo scacco subìto ad Atene, il Signore in persona, in una *visione* notturna in Corinto, lo consola e gli promette buoni frutti in quella città.[40])

Accanto a questi fenomeni di carattere acustico o visivo, alcuni più profondi e più potenti, altri caratteristici solo della vita estatica del cristianesimo primitivo, vengono ad accentuare questo tratto della personalità dell'Apostolo. Dobbiamo anzi credere, che questo aspetto intimo della sua vita fosse eccezionalmente ricco, poichè egli vi allude, con fine delicatezza e quasi con pudore, come ad un titolo di gloria, che però modestamente vuol lasciare nell'ombra, per gloriarsi solo delle sue miserie e delle sue afflizioni. «Io conosco un uomo in Cristo — *si noti il delicato e circospetto giro della frase* —

---

[38]) *Atti*, XXII, 17-18. [39]) *Ivi*, XVI, 9-10.
[40]) *Ivi*, XVIII, 9.

il quale quattordici anni fa,[41]) non so se nel corpo, non so se fuori del corpo, Dio lo sa, fu rapito fino al terzo cielo. E so che quest'uomo, se nel corpo o fuori del corpo, io nol so, sallo Iddio, fu rapito in paradiso, e udì arcane parole, che non è lecito ad uomo di proferire. Riguardo a questo uomo io potrei gloriarmi, ma riguardo a me, di nulla mi glorierò, se non delle mie infermità ». [42])

Senza dubbio qui noi abbiamo la denuncia esplicita e circonstaziata del fenomeno che, nell'esperienza mistica, è il più saliente della fase estatica. Qualche cosa di più dell'estasi stessa, semplice annientamento della coscienza personale con la sospensione dell'attività sensoriale e motrice.... e coscienza della presenza divina », [43]) esso non può essere altro che il così detto *rapimento;* e che tale sia, appare evidente del come il Delacroix, che pure ignora le esperienze mistiche di Paolo, lo caratterizza a proposito di Santa Teresa: «il rapimento differisce dall'estasi soprattutto per la sua intensità; al primo periodo c'è un *raptus* violento e subitaneo, quasi irresistibile che si accompagna *con profonde modificazioni organiche*, e che si esprime nella coscienza con uno stato di spavento, con il sentimento di essere il trastullo di una forza onnipotente, di *essere distaccato bruscamente da se stesso e dal suo corpo*. Al secondo periodo, catalessia dopo il rapimento, un periodo di risoluzione e di torpore ». [44]) Il «distacco dal corpo» di cui

[41]) È dunque ancora al principio della sua vita missionaria, durante appunto la sua prima attività in Antiochia, in compagnia di Barnaba, che a questo fine era andato a rilevarlo a Tarso (Cfr. *Atti*, XI, 25).

[42]) *I Cor.*, XII, 1-5.

l'Apostolo parla con fine senso critico e che non può non ammirarsi, poichè rivela il controllo della ragione di Paolo su le proprie impressioni, è un elemento troppo caratteristico di questo fenomeno, perchè in noi possa restare dubbio alcuno su la natura di esso. [45])

E per la fase estatica potrebbe più che bastare, se un altro fenomeno singolarissimo, dileguatosi ormai nell'esperienza comune, ma che era diffuso oltre modo nella primitiva comunità cristiana, non desse a noi, a proposito di Paolo, opportunità di mostrare come l'Apostolo ponesse al di sopra di questa fase uno stato mistico più alto e più cospicuo: il solo che agli occhi suoi meritasse di essere veramente ambito.

Noi alludiamo al «parlare in lingue» o *glossolalia*. Riunendo le indicazioni sparse che su di essa si trovano negli *Atti* e nelle *Epistole*, sembra potersi affermare che assa fosse uno, e forse anche il più caratteristico dei segni esteriori rivelanti «la presenza dello Spirito Santo» nell'anima. Nella famosa descrizione della prima discesa dello Spirito nel giorno delle Pentecoste, è detto che gli Apostoli «cominciarono a parlare diverse lingue, secondo che lo Spirito dava loro a ragionare». [46]) La prova decisiva che Pietro invoca per giustificare la conferibilità del battesimo al centurione Cornelio e ai suoi, benchè gentili, è che essi avevano ricevuto lo Spirito, dal momento che «li udivano parlare in lingue». [47]) E che questo fenomeno fosse concomitante al possesso dello Spirito risulta ancora dall'imposizione delle mani che fece Paolo ai dodici discepoli di Efeso: «lo Spirito Santo venne sopra di loro e parlarono lingue». [48])

[45]) *Atti*, II, 4. [47]) *Ivi*, X, 44-48. [48]) *Ivi*, XIX, 6.

Senza volerci qui addentrare nello studio di questo fenomeno,[49]) sembra che esso fosse non già una facoltà straordinaria di parlare una lingua speciale o lingue straniere, o barbare, o arcaiche, come fu creduto dapprima e detto di poi; o un insieme disordinato e caotico di suoni inespressivi;[50]) ma per contro una *forma di espressione* (con suoni e modulazioni *articolate* di voce) di uno stato di esaltazione entusiastica ed ispirata, tendente a lodare e magnificare Dio,[51]) incomprensibile per sè, [52]) ove qualcuno non fosse stato capace di interpretarla.[53]) La sua intima connessione con la presenza di Dio (Spirito) nell'anima, la fanno indiscutibilmente rientrare in quel complesso di fatti — variabili da individuo a individuo, da religione a religione, da epoca ad epoca — che costituiscono la fase estatica dell'esperienza mistica.

Ora Paolo, volgendosi ai Corinti particolarmente entusiasti di questo fenomeno, espressamente attesta che esso si avvera anche in lui: «Rendo grazie al mio Dio, che io parlo le lingue che parlate tutti voi»;[54]) ma lo dice non per farsene un titolo di gloria, sibbene per soggiungere subito: «ma nella Chiesa bramo dir piuttosto cinque parole, sicchè io sia inteso per istruire anche gli altri, che diecimila parole in lingua».[55]) Gravi inconvenienti per il dilagare di questo fenomeno estatico si erano presentati nella Chiesa di Corinto, e Paolo non esita con tutto il capitolo XIV della prima Epistola ai Corinti, di intervenire, facendo risaltare la subordinazione in cui tutti questi abbandoni estatici devono essere posti rispetto ad una vita mi-

[54]) *I Cor.*, XIV, 18. [55]) *Ivi*, XIV, 19.

stica più cosciente e più alta, in cui la comunione con Cristo, la vita in Cristo, anzi la presenza reale di Cristo e dello Spirito in noi, si attua con forme di vita edificanti, operose e benefiche. Ed è appunto l'intervento contro queste forme estatiche[56]) che gli dà l'occasione di enumerare e classificare (capitolo XII) quella serie di virtù, che — per essere appunto il prodotto dell'azione divina nell'anima — si chiamano «i doni dello Spirito», e che può dirsi abbraccino l'intera attività religiosa e filantropica dei singoli, uniti così, nella differenziazione dei loro doni, da un intimo vincolo che ne fa un corpo solo «in Cristo». Ed è ancora questo intervento ostile e repressivo che dà a Paolo lo spunto per innalzare l'inno imperituro che tutti conoscono, al frutto più sublime dello Spirito: l'amore assoluto e universale.

Tra «i doni» mistici dello Spirito, noi vediamo da un canto facoltà puramente intellettuali, come quelle di essere «profeti» nel senso neotestamentario di istruttori, esortatori, consolatori; e di essere «dottori», grado più elevato ancora, e che ci fa pensare a quella «scienza dello Spirito» di cui Paolo parla solo con i «perfetti» e di cui è un monumento imperituro il paolinismo Vediamo d'altro canto facoltà pratiche ed eminentemente attive, come quelle di «apostoli»,[57]) di «evangelisti», di «presidenti», di «governatori», di «pastori», di «ministri»; facoltà filantropiche, come quelle di «elemosinieri», di «ospitalieri», intimamente collegate col dono delle «guarigioni», dei «soccorsi», dei «miracoli»: carismi conferiti tutti gratuitamente, ossia per grazia amorosa, da Dio operante nell'anima. «Tutte queste cose le opera quello uno stesso Spirito, il quale distribuisce a ciascuno secondo

che a lui piace». [58]) Carismi dunque generati dalla dedizione amorosa di Cristo: «vivo non già io, ma vive in me Cristo, [59]) «chi sta unito col Signore, è uno solo spirito con lui»; [60]) carismi che dell'intera collettività operante e vivente in Cristo, fanno una unità organica: «siamo molti un solo corpo in Cristo, e a uno a uno membro gli uni degli altri», [61]) «un solo spirito e un solo corpo». [62])

La quarta fase dello sviluppo mistico: il ripiegamento cioè dello spirito su se stesso, conducente ad una nuova concezione della vita dello spirito, ad una nuova «scienza» e ad una nuova «sapienza»; l'unione trasformante (quinta fase) che attua la presenza continua e perenne del divino nell'anima — «non sapete voi che siete tempio dello Spirito Santo, il quale è in voi?», [63]) «non sapete voi che siete tempio di Dio, e che lo Spirito di Dio abita in voi?» [64]) — e che la rende intensamente operosa, col conferire i doni suddetti, queste due fasi supreme, dico, senza alcun dubbio trovano in Paolo non solo un partecipe sperimentale di esse, ma un banditore cosciente, un teorico impareggiabile. E si noti bene: il primo nella storia del mondo, e quindi il più spontaneo, e tuttavia il più profondo e il più classico, poichè quanti principi religiosi, quanti capisaldi mistici, quante «verità teologiche» la storia della vita mistica cristiana e del cristianesimo intero contengono, furono in lui prodotto di intuizione e di esperienza, prima di divenire

---

[58]) *I Cor.*, XII, 11.
[59]) *Gal.*, II, 20.
[60]) *I Cor.*, VI, 17.
[61]) *Rom.*, XII, 5.
[62]) *Ef.*, IV, 4.
[63]) *I Cor.*, VI, 19.
[64]) *I Cor.*, III, 16.

posteriormente direttive inviolabili e dogmi indiscutibili pel cristianesimo.

Noi ci troviamo dunque di fronte oltre che ad un soggetto mistico, che ha raggiunto e vissuto l'apogeo dell'unione col divino; ad un genio che, attingendo a piene mani alla sua interiore e poderosa esperienza, ha tentato renderla di dominio universale; [65]) di trasfonderla nell'anima umana e di farla generatrice nel mondo di una forma di vita, capace di sopravvenire alla sua esistenza, e di perpetuarsi, spandendosi nelle chiese più lontane, in uno slancio mistico, animato dallo Spirito, vissuto in Cristo, mirante ad immergersi un giorno, con tutte le cose, in Dio.

L'apostolato di Paolo, connesso adunque al suo pensiero, si presenta sotto una luce nuova: egli non è più soltanto il creatore dell'indipendenza del cristianesimo, l'apostolo cioè delle genti; una funzione di carattere eminentemente religioso viene alla luce parallelamente alla sua azione storica, ed è una funzione forse anche più profonda e più essenziale per la vitalità dello spirito cristiano. Vediamola.

4. — LA NUOVA CONCEZIONE DELLA VITA.

Il vangelo di Gesù prima di essere stato una «religione» nel senso tradizionale della parola, fu una concezione nuova della vita. Più che promulgare una norma, esso disvelò un orizzonte nuovo alla coscienza umana, qualche cosa che la innalza al di sopra di se stessa, e che trasforma il mondo in cui deve operare.

Ai vecchi orientamenti spirituali, etici e religiosi, logori, esauriti o insufficienti, egli sostituisce direttive impreviste, assorgenti ad un con-

cetto di più alta giustizia e creanti un'atmosfera di amore universale. Su le rovine dell'antico concetto di uomo: concetto o egocentrico quando era giunto a universalizzarsi come negli stoici, o particolaristico e nazionale, quando era stato animato da uno spirito di sociabilità come nei giudei, egli eleva l'anima umana, nella sua identità universale di natura, ad un valore eterno ed infinito, comunicando ad essa il senso divino della comune figliolanza e fratellanza umana in Dio, Padre unico e amoroso di tutti. Al mondo ansioso, perfido e logorante, egli contrappone, perchè lo sostituisca, un Regno di Dio di progressivo avveramento; interno e individuale all'origine, universale ed eterno un giorno. È il senso della realtà, è la visione dell'esistenza che Gesù *ab imis* sovverte [66]) e rinnova per tutti coloro che, nell'intimo del proprio spirito, sentono uno scontento irreprimibile verso gli scopi antichi, rispetto alla precedente coscienza di se stessi, di fronte alla situazione loro nel mondo e del mondo verso di essi.

«Venite a me, voi tutti che siete travagliati ed aggravati, ed io vi darò riposo». [67]) Ma venire non per una acquisizione intellettuale, non per attingere una conoscenza esteriore: l'avvento del Regno di Dio è innanzi tutto una trasformazione radicale di se stessi, conseguibile solo con un protendersi di tutte le forze e con una adesione di tutte le facoltà spirituali a chi «è la via, la verità e la vita».

Uno dei tratti più caratteristici dell'avvento del cristianesimo è la indentificazione assoluta, in nessun modo disgregabile, tra la dottrina e il promulgatore di questa dottrina, tra la pa-

---

[67]) *Matt.*, XI, 28.

rola e la persona che l'annunzia, tra il pensiero e la vita che sembra generarlo. Per cui il vangelo emana da Cristo non come un'idea, ma come una potenza; esso non è una ideologia, è una forza; più ancora che una concezione di vita, è la vita stessa divina, è il divino che si comunica e si diffonde.

Forse in nessun'altra cosa come in ciò sia la genesi, e insieme il risultato, della coscienza divina che Gesù ebbe di se stesso. Errava senza dubbio e gravemente l'Harnack, quando asseriva che «la coscienza ch'egli ha di essere il Figliuolo di Dio, non è altro che la conseguenza pratica dell'aver conosciuto Dio come Padre. La conoscenza di Dio, rettamente intesa è tutto il contenuto del vocabolo: Figliolo di Dio». [68]) No: la figliolanza divina in Gesù non è un fatto puramente intellettuale; essa è essenzialmente una coscienza di potenza, un senso di possesso di vita divina, che si estrinseca bensì anche in un fatto conoscitivo, con un pensiero, con una novella giammai annunziata; ma che nella conoscenza di essa non si esaurisce, in quanto essa stessa è una manifestazione, un effetto, un mezzo di comunicazione di una realtà divina più intima, più poderosa, più essenziale che genera, produce ciò, e se ne serve per i fini della sua azione.

La nuova concezione della vita è dunque insieme anche una nuova potenza di vita: guardata come concezione si chiama vangelo, guardata come potenza si chiama Cristo. [69]) E ciò doveva riconoscere l'Harnack, negando implicitamente quanto aveva detto di sopra, e ponendo così una contraddizione insanabile tra l'idea di sè, ch'egli vorrebbe attribuire al Figlio di Dio, e la realtà che questo Figlio storicamente ebbe e possedette nei suoi Discepoli e

in tutto il cristianesimo primitivo, quando ammette poco dopo che: «la forza del vangelo per i Discepoli di Gesù fu Gesù stesso». [70])

Accettare questo vangelo vuol dire dunque appropriarsi questa potenza, interiorizzarla nella propria anima: adesione alla Parola è adesione a chi «è la via, la verità e la vita», è, per dirla in breve, trasfondere nel proprio spirito Cristo prima come Potenza, «Spirito vivificante» e poi come Parola. Se la vita cristiana dei primi secoli fu così rigogliosa, fu dovuto appunto al fatto che il lavorio intellettualistico non aveva separato ancora nello spirito cristiano dei più, come è avvenuto di poi, e come è quasi universalmente ora, questi due aspetti originariamente inscindibili: non aveva fatto ancora del cristianesimo una dottrina senza Cristo, ossia una dottrina di Cristo senza una potenza di Cristo.

Ora è precisamente in questa potenza di Cristo che risiede — secondo lo spirito del Vangelo — la possibilità della trasformazione della vita e del mondo, la virtualità per cui la concezione nuova potrà tramutarsi in una realtà nuova. Ciò che diversifica l'ideale giudaico della vita da l'ideale evangelico è appunto questo: che il primo si risolve nella perfetta esecuzione di una norma; il secondo, ossia il Regno di Dio, è una vita partecipe della natura divina, è il possesso di una potenza che penetra di sè l'anima umana, è la discesa nei cuori della forza di Dio: è in una parola il dominio di Dio come potenza, come forza, come natura attuantesi negli uomini, nella vita e nel mondo. [71])

Ciò non è soltanto un approfondimento del senso religioso. È trasformare l'adesione intellettuale e pratica ad una norma divina, ma pur sempre esteriore, in un acquisto, in un possesso

della fonte stessa del divino, in una dedizione, in un abbandono totale ad esso, in una comunione spirituale con esso. La prima forma è di carattere etico, la seconda è di natura mistica, rispetto a cui l'etica sgorga non come un fine da perseguire, sibbene come una conseguenza spontanea e inevitabile. Ora questa natura divina, questa potenza vivificante, questa forza, in quanto si offre agli uomini, in quanto può entrare in comunione con gli uomini, per il cristianesimo primitivo, sta appunto in Cristo, è Cristo stesso, ossia è lo Spirito di Cristo, la Potenza di Cristo donata a noi, operante in noi.

5 — IL CONFERIMENTO UNIVERSALE DELLA POTENZA DI CRISTO.

Il problema della nuova vita non è più dunque l'esecuzione letterale, precisa, scrupolosa di una norma, di una legge; ma è per contro divinare il modo di acquisto di questa forza; scandagliare le modalità di quest'abbandono al divino; sperimentare le vie che conducono ad esso; trovare le chiavi di quelle porte dell'anima che fanno entrare il divino dentro di noi. È, in una parola, elaborare intellettualmente, sentimentalmente, volitivamente, l'esperienza di questo possesso, l'esperienza di questo acquisto. È tradurla in forme tipiche di espressione, in formule dinamiche, ossia in altrettante idee-forza che rivelino all'uomo — incapace di assurgere da se stesso, con uno slancio istintivo, ad una esperienza così poderosa — le vie segrete, tutto il meccanismo delicatissimo di questa vita, l'intero ingranaggio psichico che vi conduce e che la genera, la formulazione anali-

tica, chiara, discorsiva della realtà in cui essa consiste e si risolve.

Questo Gesù non fece. Egli è una personalità sublime, è l'incarnazione del divino che appare e che si offre. «Potenza di Dio», «virtù di Dio», come dice Paolo, non ha bisogno di vie discorsive indirette, di ausilii per penetrare nelle anime: dovunque egli volge la parola o lo sguardo, ivi egli entra, ivi egli si afferma, ivi egli impera. Di più l'esperienza che Gesù ha del divino è così alta, così inaccessibile, si perde talmente nelle sublimità del mistero, che può dirsi che egli stia di fronte al Padre suo, solo, in una posizione unica e incomparabile, che sgomenta le anime vacillanti, su di cui il suo sguardo espressamente, individualmente non si volga.

Ma se tanta inutilità v'era per Gesù di offrire questa rielaborazione teoretica della vita divina per giungere ai cuori, altrettanta necessità esisteva invece — lui scomparso — di conseguirla in coloro che questa potenza di emanazione diretta del divino non possedevano e che pur tuttavia dovevano fare in modo che questa vita divina penetrasse e si affermasse dovunque. Come ben dice il Deissmann «la spontaneità dell'esperienza divina è il privilegio di poche personalità religiose millenarie»; [72]) può dirsi che neppure gli Apostoli la possedettero, essendo stata comunicata loro direttamente da Gesù. Solo Paolo per quanti non credono alla obbiettività del contatto avuto con Gesù nella conversione — solo Paolo, dico: questa spontaneità ebbe, cosicchè per lui si avvera il caso strano che il suo genio religioso deve apparire più grande ai miscredenti che ai credenti. [73])

Perchè dunque la vita cristiana fosse suscet-

tibile di penetrare e di affermarsi in tutte le anime, anche nelle più umili, era assolutamente necessario che un genio oltremodo potente sperimentasse entro di sè, con gagliardia incomparabile, questa vita, e la diffondesse fuori di sè elaborata, tradotta, assimilabile, comprensibile, acquisibile.

Ma non basta.

Per i Dodici, viventi ancora, come si è visto, di un cristianesimo intimamente legato alle tradizioni giudaiche e operanti in un ambiente giudaico, l'opera di diffusione era più facile. Essi potevano far leva potentemente su quel bisogno complesso e indefinibile che era l'aspettazione messianica,[74]) la quale dava appunto all'ebreo il sentimento di questa indissolubilità della persona del Cristo e del suo vangelo, di questa intima compenetrabilità e divinità delle due cose.[75]) Essi stessi lo vissero precipuamente come il Messia delle Scritture e dei Profeti, come l'Atteso d'Israele, e come tale lo fecero vivere al popolo a questa forma di adesione religiosa mistico-nazionale indubbiamente preparato. Tuttavia come il cristianesimo giudaico legato alla Legge, così anche la religione del Messia non avrebbe potuto divenire mai la religione del mondo.

L'universalizzazione e la spiritualizzazione del culto di Cristo era per i destini del cristianesimo non meno necessario del suo svincolamento dalla Legge. Occorreva che esso non fosse una risposta particolaristica all'aspettazione dell'anima giudaica: ma che l'anima umana come tale, nel suo fondo comune, identico e universale trovasse in esso l'appagamento dei propri bisogni, la soddisfazione delle sue più alte tendenze, la fonte di una vita etica incomparabil-

mente sublime. Vivere dunque l'esperienza di questo esistere in Cristo e tradurla in termini spirituali, psicologici, etici universali era un'opera, dal punto di vista intimo della vita cristiana, tanto necessaria ed essenziale, quanto dal punto di vista esterno, la sua liberazione dalla Legge e dal giudaismo. A nulla sarebbe valso svincolarla da questi ceppi esteriori, se poi essa fosse rimasta favilla spenta per l'anima umana. Come fuoco purissimo e rigeneratore lo spirito di Cristo, la potenza di Cristo, la virtù di Cristo dovevano essere trasfusi nello spirito umano in una maniera suscettibile di universale accoglimento.

Una duplice opera dunque era necessaria: opera di elaborazione (rendere cioè possibile anche alle anime comuni ed umili l'esperienza del divino e la vita in Cristo) e di universarlizzazione (superamento delle forme particolaristiche e nazionali di questa esperienza e di questa vita.[76])

Quest'opera fece Paolo. Essa è il tratto di unione tra la sua attività apostolica e la sua creazione di pensiero. Risponde ad una esigenza della prima, in quanto è una conseguenza del suo universalismo; si riattacca alla seconda in quanto solo uno spirito profondamente speculativo poteva essere capace di essa.

Qui sicuramente non è l'uomo d'azione, ma il genio essenzialmente religioso che risplende; e poichè è un'opera che mira alla trasfusione dello Spirito di Cristo, dello Spirito di Dio nell'anima umana, poichè è una religiosità che cerca la comunione dell'anima umana col divino, trattasi di fatto incontrovertibilmente mistico.

Paolo dunque genio mistico. Ma fin d'ora

non della pura e semplice esperienza mistica, cioè soltanto soggetto mistico che raggiunge la più alta vetta di questa esperienza: bensì genio della speculazione mistica, che traduce in termini intellettuali e universali questa propria esperienza, per assicurarla ai più, e darle una vita imperitura nell'anima umana. [77]) Senza dubbio in tutta la storia del misticismo e del cristianesimo anche, nulla può trovarsi che possa stargli a fronte.

Noi non possiamo tracciare che per sommi capi quest'opera di elaborazione e di universalizzazione della vita mistica in Cristo, esorbitando essa propriamente dai limiti di una raffigurazione sintetica della personalità di Paolo, e rientrando in più adeguato modo, in una ricostruzione organica e analitica del suo pensiero.

Non tralasceremo di mostrare però come, al di sopra e all'infuori di ogni aspettazione messianica e di ogni tendenza etnica particolaristica, sia il rinnovellamento dell'intera anima umana, nella sua struttura universale, che viene da Paolo proclamato e provocato, trasferendo la vita umana in una atmosfera divina che l'avvolge, la conquide e la penetra: atmosfera divina che si denomina: Cristo.

Ma questo rinnovellamento, come veniamo subito a mostrare, è non già la conquista di uno sforzo della volontà impotente e schiava.

NOTE ALLA PARTE SECONDA.

[1]) I lavori precedenti hanno unicamente valore storico.

[2]) Qui, resta ben inteso, non sono in questione le antiche religioni dei misteri, riattaccantisi alla antica pietà greca; sibbene propriamente il culto di Attis e della Dea Madre proveniente dalla Frigia, quello di Isis e di Serapis venuto dall'Egitto, del grande Dio del Sole giunto dalla Siria, e della religione di Mitra di origine persiana; i quali però, nel trapiantarsi nel suolo o sol anche nel mondo della civiltà greca, assunsero significazioni e contenuti nuovi: culti riattaccantisi tutti più o meno, con miti, riti e cerimonie simboliche, alle idee della immortalità individuale, della partecipazione del mistico alle sofferenze e alla gloria del dio, e quindi all'idea della redenzione individuale. La conoscenza di tutto questo ricco e complesso mondo religioso, di cui prima non avevansi attraverso la letteratura classica e cristiana che incertissime notizie, si è andata di poi arricchendo e approfondendo con la scoperta e lo studio di iscrizioni e di papiri. Si è venuta creando così tutta una vasta letteratura scientifica, nella quale primeggiano i lavori generali, innanzi tutto, di F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain* [2 ed.], Paris, 1909 (tr. it. di L. Salvatorelli, Bari, 1913); di S. Reinach, *Cultes, mythes et religions* [2], Paris, 1908-1909, 3 vol.; di O. Gruppe, *Die griechischen Kulte und Mythen, in ihrer Beziehung zu den orientalischen Religionen*, 1887, e *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, München, 1906, 2 vol.; di R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig, 1910, di De Jong K., *Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, etnologischer, und psychologischer Beleuchtung*, Leiden, 1909. Tra i lavori particolari su i singoli culti vanno ricordati quelli ancora di Cumont, *Les Mystères de Mithra* [3], Bruxelles, 1913; J. Grill, *Die persische Mysterienreligion im römischen Reich und d. Christentum*, Leipzig, 1903; A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie* [2], Leipzig, 1910, *Abraxas*, Leipzig, 1891; H. Heppding, *Attis, seine Mythen und seine Kult*, Gietzen, 1903; G. Mau, *Die Religionsphilosophie Kaiser Julians in seinen Reden auf König Helios und die Göttermutter*, Leipzig, 1907. — Studi cospicui intorno a due idee fondamen-

tali di questi culti, quali sono quelle dell'immortalità e della rigenerazione, possono trovarsi per la prima in E. ROHDE, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* [1], Tübingen, 1907, 2 vol. (trad. ital., Bari, 1914-16), e per la seconda in P. GENNERICH, *Die Lehre von der Wiedergeburt in der dogmengeschichtlichen und religionsgeschichtlichen Betrachtung*, 1907. Notevole importanza in questa corrente di vita religiosa hanno anche gli scritti ermetici, conservati principalmente in « Poimandres » e su di essi ved. R. REITZENSTEIN, *Poimandres. Studien zu griechisch-aegyptischen und frühchristl. Literatur*, Leipzig, 1904.

[3]) I primi ad occuparsene furono G. ANRICH, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss aus das Christentum*, 1894, e G. WOBBERMIN, *Religionsgeschischtliche Studien zur Frage der Beeinflussing des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen*, 1896, ambedue tendenti a negare ogni influsso per ciò che riguarda il cristianesimo primitivo. L'argomento però non fu ritenuto con ciò esaurito, e una vera schiera di autori valenti l'hanno ripreso più recentemente in esame. Ricordiamo così: H. GUNKEL, *Zum religionsgeschichtlichen Verständniss des Neuen Testament* [2], Göttingen, 1910; C. CLEMEN, *Religionsgeschchtliche Erklärung des Neuen Testaments*, Giessen, 1909; A. JACOBY, *Die antiken Mysterienreligionen und das Christentum*, 1910; P. BATIFFOL, *Orpheus et l'Evangile*, Paris, 1910; R. STEINER, *Le mystère chrétien et les mystères antiques*, Paris, 1908; M. BRUECKNER, *Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihre Verhältniss zum Christentum*, 1908; G. HEINRICI, *Christentum und Mysterienreligionen*, in « Mitteilgn. d. deutsch. Gesellschr, z. erforschg. vaterländ. Sprache, ecc. » zu Leipzig, 1911, X, 4; H. 92. W. BOUSSET, *Christentum u. Mysterienreligionen*, in « Theologische Rundschau », XV, 1912, p. 41-61; G. HEINRICI, *Die Hermes-Mystik. u. d. Christentum*, Leipzig, 1918; LAGRANGE M. J., *Les Mystères d'Eleusis et le Christianisme*, in « Revue Biblique », 1919, p. 157-217; *Attis et le Christianisme*, ivi, 1919, p. 419-450 (entrambi contro il LOISY). — Come risultato, può dirsi che siano state accertate molte somiglianze e affinità tra il cristianesimo e le religioni ellenistiche dei misteri, ma non dipendenze vere e proprie, derivazioni e prestiti: questi sono totalmente esclusi da gli autori più seri e più oculati.

[4]) Il paolinismo doveva senza dubbio presentarsi come uno dei punti più importanti da esaminare per vedere

che rapporto esistesse tra cristianesimo e religioni dei misteri. E di fatti tutti gli studiosi su citati han volto la loro attenzione a Paolo. Il risultato unanime è stato che due sole possono essere le zone di contatto: la dottrina dei sacramenti e la dottrina della redenzione. Per la prima (e su di essa confronta specialmente gli studi generali di A. EICHHORN, *Das Abendmahl in Neuen Testament*, 1908; C. CLEMEN, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Test.*, Giessen, 1909, p. 165-207; W. HEITMUELLER, *In Namen Jesu. Ein sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, speziell zur altchristliche Tause*, 1903, e il suo studio specificamente paolino: *Tause und Abendmahl bei Paulus*, Göttingen, 1903, oltre G. P. WETTER, *Auffassung des Apost. Paulus von Abendmahl*, in « Zeitschr. f. d. neutest. Wissenschaft », 1913, p. 203-215, e G. SCHWARZ, *Paulus Apostel über d. Abendmahl*, in « Banner d. Freiheit », 1910, p. 29, ecc.) sono apparse subito, nonostante tutte le analogie ingannatrici, diversità radicali sia nella posizione che l'elemento sacramentale ha nel paolinismo (del tutto secondario ed accessorio) rispetto a quello che esso occupa nelle religioni dei misteri (centrale e costitutivo); sia nella funzione religiosa dell'atto sacramentale totalmente diversa nelle due concezioni. — Per la seconda, nonostante che studiosi come DIETERICH (cfr. *Mithrasliturgie*, Leipzig, 1910, p. 110 e 176-77) tentassero di ridurre arbitrariamente il concetto paolino di redenzione a quello di « rigenerazione », e lo studio minuto preciso e metodico di R. REITZENSTEIN (in *Die Hellenistischen Mysterienreligionen. Ihre Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig, 1910) su tutte le parole e i concetti, che hanno in comune il paolinismo e le religioni dei misteri, si è dovuto anche qui riscontrare diversità talmente profonde di orientazione religiosa, di contenuto dottrinale, e specialmente di significazione (in quanto redenzione strettamente individualistica ed edonistica nei misteri, collettiva, mondiale ed altruistica in Paolo); che si può a mo' di conclusione domandarsi se le religioni dei Misteri quali noi le conosciamo, ossia intimamente ellenizzate e assurte ad una significazione di religione redentrice, esistessero al tempo di Paolo, e quindi potessero essere state da lui conosciute sotto una tal forma! A questo quesito storico preciso e decisivo per Paolo, un competente della forza di CUMONT (ved. l'introd. al suo citato libro *Les religions orientales*) risponde in modo assolutamente negativo; per cui è da ritenersi che Paolo potè conoscere

le religioni dei misteri solo nella loro rozza e primitiva forma orientale. Un esame accurato della questione è offerta da A. SCHWEISTER (in *Geschichte der paulinischen Forschung*, Tübingen, 1911, p. 141-184). Egli conclude col ridurre i rapporti tra Paolo ed il mondo dei misteri a questo: all'aver entrambi attinto, per esprimere le loro diverse concezioni mistiche, ad una unica fonte linguistica: la lingua religiosa ellenistica, che entrambi trovarono, presero e perfezionarono, donde quelle somiglianze esteriori, molte volte appariscenti e ingannatrici. Il problema è stato posteriormente ripreso da C. CLEMEN (*Der Einfluss der Mysterienreligionen aus das älteste Christentum*, Giessen, 1913, su Paolo, p. 23-61) con risultati analoghi, anzi con una certa tendenza a rafforzare le conclusioni negative. (Cfr. inoltre H. A. A. KENNEDY, *St. Paul and the Mystery Religions*, in « Expositor », 1912, p. 216 e seg.; come anche un nuovo esame critico delle somiglianze e delle diversità è offerto da W. BOUSSET, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von des Anfänge des Christentums bis Irenäus*, Göttingen, 1913, p. 148-157). Questi risultati negativi non escludono, nè lo potevano, l'esistenza di un ambiente mondiale, particolarmente favorevole al sorgere e al concretarsi di una concezione mistica della vita al tempo in cui Paolo visse e meditò il problema religioso sotto l'influsso di Cristo.

[5]) Furono moltissimi quelli che sentirono ciò, senza tuttavia riuscire a cogliere questo tratto in modo compiuto e sistematico. Tra questi fu G. NEGRI: « La grande originalità di Paolo è ch'egli conserva, in un'atmosfera soffocante, la potenza e la vitalità della sua ispirazione. La larghezza della sua umanità non s'è lasciata deformare nelle strettoie di quella rettorica pedantesca ch'egli stesso adoperava per uno scopo, per un ideale sublime. Di qui quella mescolanza di facoltà contradittorie, che fanno del genio paolino uno dei fenomeni più singolari dello spirito umano » (*op. cit.*, p. 283).

[6]) Su questo punto, v. A. JUELICHER, *Religion und Theologie des Paulus*, bei P. HINNEBERG, *Die Kultur der Gegenwart*, Berlin, 1909.

[7]) A. DEISSMANN, *Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze*, Tübingen, 1811, p. 3-4.

[8]) *Ivi*, p. 57-58.

[9]) *Ivi*, p. 155.

[10]) A. SCHWEITZER annunziò poco prima della guerra un libro dal titolo appunto *Die Mystik des Apostels Paulus*, che però non ci è stato possibile vedere. Studi di

minor importanza, ma precorritori dell'attuale corrente, sono quelli di J. M. CAMPBELL, *Paul the mistic. A Study in apostolic experience*, 1907; e di W. B. INGE, *The mystical element in St. Paul's theology*, in « Expositor », 1896, E. IV, p. 114-123.

[11]) Contro questa tendenza protesta E. BOUTROUX, quando dice: « Non sembra che si abbia diritto di porre immediatamente i mistici fra i malati. Si è cercato di dimostrare che Socrate era un malato, perchè si trovava presso di lui qualche inclinazione al misticismo. Nulla è più contrario al verosimile. Era uno spirito sano e robusto, un ragionatore infaticabile, celebrante e praticante al di sopra di tutto, il possesso di sè. Un Francesco d'Assisi, un S. Bernardo, uno Spinoza, uno Schleiermacher, presso dei quali la parte del misticismo è grande o preponderante, erano essi dei malati? » (*La psychologie du mysticisme*, in « Revue Bleu », XVII, 1902, p. 321-327). A questo lato della questione si riferiscono i lavori di E. MARIE, *Mysticisme et folie*, Paris, 1907; E. TANZI, *Il misticismo nella religione, nell'arte e nella pazzia*, Firenze, 1899. Si oppongono alla scuola dello CHARCOT favorevole all'interpretazione isterica e morbosa del misticismo, PIERRE JANET (*Une estatique*, Paris, 1901) e LEO GAUBERT (*La catalepsie chez les mystiques*, Paris, 1903). Cfr. anche JOLY, *Psychologie des Saints*[7], Paris, 1900.

[12]) Fra i tanti giudizi del genere, valga ricordare questi: « Le mysticisme est une mystification », PROUDHOMME; « Le mysticisme est une grande machine à mutilation morale », G. SAND; « Le mysticisme se jette hors du sens commun, et tente le nouveau, le chimérique, l'absurde même, pour atteindre à l'impossible », V. COUSIN.

[13]) Senza dubbio lo studioso più benemerito in questo campo, che ha apportato contributi preziosissimi e decisivi è H. DELACROIX con i suoi lavori: *Essai sur le Mysticisme spéculative en Allemagne au XIV siècle*, Paris, 1899; *Études d'historie et de psychologie du mysticisme*, Paris, 1908, e gli articoli *Note sur christianisme et mysticisme*, in « Bericht über d. dritte internat. kongress f. Philosophie zu Heidelberg », 1910, 275 b., p. 1106-1117; *Mysticisme et Religion*, in « Scientia », 1917. Dal punto di vista filosofico per contro il misticismo è stato studiato con originalità di vedute e di spiegazione da W. JAMES, principalmente nel suo libro notissimo *The varieties of religious experience*[8], London, 1902. Studi notevoli sono ancora, oltre quello citato del BOUTROUX, quelli di E. UNDERHILL, *A study in the nature and development of man's*

spiritual consciousness[3], London, 1914; W. R. Inge, *Christian mysticism considered in eight lectures*[3], London, 1913; J. Pacheu, *Introduction à la psychologie des mystiques*, Paris, 1901; *Psychologie des mystiques chrétiens*, Paris, 1911; B. M. Jones, *Studies in mystical religion*, London, 1909; Récéjac, *Fondaments de la connaissance mystique*, Paris, 1897; Leuba, *Les tendances fondamentales des Mystiques chrétiens*, in « Revue philosophique », 1902.

[14]) « Il mistico è quegli che crede di apprendere immediatamente il divino, provare interiormente la presenza divina. Il misticismo così inteso, è all'origine di ogni religione.... Da questo misticismo pratico e vissuto si sprigiona a poco a poco un misticismo più o meno speculativo che ha per teoria principale l'unità fondamentale e la necessità religiosa dell'unione dello spirito divino e dello spirito umano.... Il misticismo, al di là della religione aspira alla unione intima col divino, alla penetrazione del divino nell'anima, alla disparizione dell'individualità, con tutti i suoi modi di agire, di pensare, e di sentire nella sostanza divina » (Delacroix, *Historie et psychologie du mysticisme*, p. VI). Paolo dice: « Vivo non già io, ma vive in me Cristo; e la vita onde io vivo adesso nella carne, la vivo nella fede del Figlio di Dio » (*Gal.*, II, 20); « Chi sta unito col Signore è un solo spirito con lui » (*I Cor.*, VI, 17); « Adunque voi siete tutti uno solo in Cristo Gesù » (*Col.*, III, 28).

[15]) « Il misticismo è essenzialmente una vita, un movimento, uno sviluppo.... A vero dire tutte le fasi di questo sviluppo non si presentano in una maniera egualmente distinta o manifesta presso tutti i mistici; si può tuttavia, comparando i racconti dei più grandi, arrivare a farsi un'idea abbastanza netta e abbastanza unitaria di ciò che è, nella sua forma normale e completa, l'insieme dello sviluppo mistico » (Boutroux, *Psychologie et mysticisme*). « Il misticismo cattolico è progressivo e sistematico. Delle osservazioni precise permettono di rintracciarne il ciclo evolutivo. È questa idea di un divenire e d'una progressione che importa mettere in prima vista, perchè è quella che si è meno veduta » (Delacroix, *Histoire et psychologie du mysticisme*, p. XV). Cfr. anche M. De Montmorand, *Les états mystiques*, in « Revue philosophique », juillet, 1905.

[16]) Il Boutroux, (*op. cit.*) ha caratterizzato molto bene e brevemente queste fasi, e a lui rimandiamo espressamente, per la non comune penetrazione dello sviluppo mistico che egli offre. Per le due prime fasi intimamente

connesse fra di loro, riportiamo solo questo punto, particolarmente importante: « Secondo l'esperienza mistica, più o meno subitamente, le cose in mezzo alle quali noi viviamo, su le quali sembrava che il nostro giudizio si fosse stabilito, ci appariscono sotto un'altra luce. Ciò che ci affascinava si scolora, ciò che ammiravamo s'avvilisce; le nostre più care affezioni cessano di riempire il nostro cuore. Gli oggetti del mondo non ci trattengono più, ma ciascuno di essi ha per effetto di svegliare in noi l'idea del suo contrariò. In tutto ciò che si offre ai nostri sguardi, noi non vediamo che la deformazione, la vana immagine, sbiadita e morta, d'un modello vivente, perfetto e infinito, che le realtà sensibili sono impotenti ad esprimere.... Era l'idea ancora incosciente di un oggetto infinito che creava nella nostra coscienza un malessere indefinibile, a proposito del possesso di tutti gli oggetti finiti. Nel passaggio di questa idea dalla sfera dell'incosciente a quella coscienza distinta, consiste la prima fase dello sviluppo mistico.

« La seconda sarà lo sforzo per trasformarsi dentro di sè stesso, conformemente a questa idea. Questo sforzo si traduce necessariamente in una lotta. Infatti a tutti questi oggetti che ci circondano, e che ora consideriamo come indegni di noi, noi siamo legati con mille legami, vi siamo abituati, ne viviamo, il nostro cuore ne è pieno. Ora noi sappiamo che non dovremmo amarli, che Dio solo è il degno oggetto dell'anima umana. Ma un'idea non è un sentimento: il problema che si impone è precisamente trasformare l'idea in sentimento. Fin da allora s'ingaggia un combattimento interiore tra ciò che vorremmo essere e ciò che siamo, tra un'idea che non è ancora che una astrazione, e dei sentimenti che, benchè condannati ormai dall'intelligenza, non hanno nulla perduto della loro realtà e della loro forza ».

[1c]) Cfr. Brenier De Montmorand, *Ascetisme et mysticisme,* in « Revue philosophique », mars, 1904. — Non così intende però l'ascetismo Igino Petrone, nel suo bel libro: *Ascetica,* Palermo, s. a. (1919). Qui abbiamo una « ascetica » morale, attiva, energica, propulsiva, amorosa d'altrui, passionale quasi, mirante ad una penetrazione dell'umano e del divino, attuantesi nella azione e per l'azione. Essa — come vedremo — è dunque la vita mistica quale ci apparirà nella sua fase culminante, che è eziandio quella paolina.

[1r]) « Il terzo momento.... è il passaggio brusco, istantaneo, dalla vita temporale mobile, composta, imperfetta,

alla vita immobile, una, semplice, eterna, perfetta e divina. L'estasi è la riunione dell'anima al suo oggetto. Più nessun intermediario tra lui e lei, essa lo vede, lo tocca, lo possiede, essa è in lui, essa è lui.... Ma l'estasi non può essere, in una creatura finita e temporale che un accidente. La vita umana ricomincia ben presto, col suo movimento e la sua imperfezione, con le sue lotte e le sue vittorie ingannevoli » (BOUTROUX, *op. cit.*). Cfr. H. ACHELIS, *Die Ekstase,* Berlin, 1902.

[19]) « La maggior parte dei psicologi hanno creduto che l'estasi fosse lo stato caratteristico dei mistici cristiani, e che, fuori dell'estasi, essi si ritrovassero nella condizione comune dei cristiani: è nella stessa maniera anche che certi teologi hanno veduto le cose. Ma è lì misconoscere giustamente l'originalità dei grandi mistici cristiani: al misticismo intermittente e alternante dell'estasi, essi sostituiscono un misticismo continuo ed omogeneo. La trasformazione della personalità alla quale essi pervengono non opera che a poco a poco e per una serie di stati di cui l'estasi è il più umile » (DELACROIX, *Études d'histoire,* ecc., p. XV). — L'insieme di tutti questi pregiudizi esistenti intorno al misticismo, ci può spiegare abbastanza, come e perchè il tratto mistico — e non misteriosofico — della vita, e più ancora del pensiero di Paolo, che non solo si allontana da queste forme preliminari, *ma che spesso si pone in aperta antitesi verso di esse*, sia rimasto così a lungo misconosciuto.

[20]) « L'estasi, prolungandosi, diverrebbe una mortale letargia. Essa sospende o abolisce le funzioni senza le quali non vi è punto vita attiva; a durare, essa incatenerebbe l'individuo ad una specie di torpore sacro, sempre più tenebroso. I mistici indiani, trascinati da una dottrina, che afferma il nulla di tutte le cose, con la negazione sociale dell'individualità, e con una negazione interiore che si esprime in amore della inazione e dell'incoscienza, spingono l'estasi sino ad una specie di suicidio psicologico.... Il mistico cristiano, quegli di cui la passività mistica invade tutta la vita.... sostituisce all'estasi uno stato più largo, in cui la coscienza permanente del divino non sospende l'attività pratica, in cui l'azione e il pensiero si distaccano precisi da questo fondo confuso » (DELACROIX, *Études d'histoire,* ecc., p. XI). Ciò solo basterebbe a comprovare la superiorità del cristianesimo.

[21]) Il ricordo delle cose vedute nell'estasi inducono il mistico a considerare la sua vita anteriore « tutta altra che egli non la vedesse nel tempo di lotta che ha pre-

ceduto la conversione. Allora egli credeva di elevarsi verso Dio da se stesso e per se stesso.... In realtà, ogni progresso viene da l'alto, ed è il perfetto che, lui stesso crea in noi la disposizione stessa a cercarlo e a desiderarlo.... Gli è perchè l'anima è già, nella profondità del suo essere, unita in qualche misura al suo oggetto, che essa aspira ad unirsi pienamente, a sapersi e a vedersi unita, a godere di questa unione.... Tale è la quarta fase: un ritorno su la vita anteriore, e una orientazione nuova data al giudizio e alla condotta », BOUTROUX, *op. cit.*

[22]) Al lume della psicologia ordinaria, al mistico « l'ordine di generazione degli stati della sua anima è sembrato essere: in primo luogo l'idea, in secondo luogo il sentimento, in terzo luogo l'azione. Ma è là una illusione della coscienza immediata.... L'ordine vero degli avvenimenti, l'ordine secondo il quale sono ingenerati, è inverso dell'ordine secondo il quale essi appariscono alla coscienza immediata. Al cominciamento è l'azione, l'unione dell'anima con Dio; poi viene il sentimento, cioè il desiderio di perseverare in questa unione o di ristabilirla nella sua integrità se essa è diminuita; infine l'idea astratta, la rappresentazione in qualche maniera obbiettiva, nello specchio dell'intelligenza, di questo sentimento, energia interiore dell'anima. Il fine, l'oggetto del nostro sforzo non è il termine che perchè esso ne è il principio » (BOUTROUX, *op. cit.*). Da questa interpretazione psicologica, come vedremo, scaturisce la dottrina della grazia, così importante in Paolo.

[23]) « Vi è (nei grandi mistici) una potenza creatrice di vita, una logica costruttiva, una espansione realizzatrice, un genio, in una parola, che è a vero dire, l'essenziale. I bassi mistici, degenerati senza genio, nevropatici senza potenza intellettuale e volontaria, alienati in un pietoso ambiente, pullulano e sono legione; i mistici d'imitazione e di secondo ordine sono anche numerosi. I grandi mistici, creatori e inventori, che hanno trovato una nuova forma di vita e che l'hanno giustificata, sono più rari: questi, malgrado le loro debolezze, raggiungono su le alte sommità dell'umanità i grandi « semplificatori del mondo ». È a questi che bisogna domandare la significazione del misticismo » (DELACROIX, *Études d'histoire*, ecc., p. III).

[24]) Questa fase è stata studiata con profondità e molto estesamente dal DELACROIX, in S. Teresa, che l'ha designata col nome di *matrimonio spirituale*. Questo stato si innalza al disopra di tutti i precedenti, in quanto « è

proprio ad eliminare le contraddizioni che gli altri suscitano necessariamente. La contemplazione e l'azione coesistono nell'anima deificata, insieme divina e umana » (DELACROIX, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, p. 69), e ancora: « Questa impersonalità continua e progressiva, che dà un fondo di beatitudine e di potenza oscura, lascia sorgere, come decreti assoluti e creazioni che nulla prepara, i pensieri e i movimenti direttori dell'azione, è uno stato più complesso dell'estasi, e che soddisfa al tempo stesso alle esigenze dell'azione e della contemplazione » (DELACROIX, *ivi*, p. XII).

[25]) Cfr. CH. D'HELLENCOURT, *De l'activité extérieure chez les Mystiques chrétiens*, in « Annales de Philosophie Chrétienne », 1911, 5.

[26]) Cfr. SERGIUS HESSEN, *Mystik und Metaphysik*, in « Logos », 1911.

[27]) DELACROIX, *Études d'histoire*, ecc., p. 71-72.

[28]) « Questa concezione dell'origine della conoscenza *(che pone l'azione divina all'origine)* induce il mistico a trasformare, d'una maniera generale, i rapporti apparenti di esteriorità e di trascendenza in rapporti d'interiorità e d'immanenza. La nozione del Dio creatore e signore, verso di cui grida il mondo dal fondo del suo nulla, si risolve in quello della grazia, o dell'azione divina presente al di dentro di noi stessi » (BOUTROUX, *op. cit.*).

[29]) « La grazia, a poco a poco, diviene non più solamente il sostegno, la legge della nostra libertà, ma questa libertà stessa, appercepita o colta nel suo fondo di spontaneità, superiore alle sue condizioni temporali di determinazione » (BOUTROUX, *op. cit.*). Cfr. GONZAGUE TRUC, *La Grâce. Essai de pshychologie religieuse*, Paris, 1919.

[30]) Nella propria libertà interiore, frutto della grazia e della unione con Dio, il mistico riconosce l'infinita « generosità dell'amore; poichè l'amore vero non ha bisogno di motivi, di condizioni, per darsi o elargirsi. Egli non rende lo stesso per lo stesso, non attende che si abbia meritato per espandersi. Egli dà con abbondanza di cuore, per pura bontà, senza pesare, senza contare. Questo amore.... amore pieno e fecondo, in cui l'essere si realizza dandosi, è, agli occhi del mistico, il vero motore dell'universo.... Questo amore ideale è il fondo dell'essere e il fondo di noi stessi. Noi non siamo dunque, malgrado le apparenze, estranei gli uni agli altri. « Insensato, diceva V. Hugo, chi crede che io non sia te! ». Invano i corpi, che sono nello spazio, oppongono al nostro desiderio di pensare e di sentire in comune, l'impenetrabilità

e l'irriducibilità della materia. Fin da questa vita le anime si cercano e si trovano.... Questa dottrina di una comunità originaria delle anime, di un principio di vita uno, infinito e perfetto, in cui noi possiamo riunirci, trovarci e raggiungere ciascuno il nostro più completo sviluppo, non alle spese degli altri esseri, ma grazie al loro sviluppo stesso, questo principio che l'umanità chiama Dio, questa dottrina ci appare come il termine a cui conducono tutte le esperienze e tutte le riflessioni dei mistici ». E ancora: il mistico « amando Dio amerà tutte le creature, poichè è dall'amore stesso che noi abbiamo gli uni per gli altri che noi conosciamo che amiamo Dio. Questa possibilità, per le coscienze, di rompere il loro involucro materiale, di penetrarsi mutuamente, questa facoltà, per esseri che sembrano estranei gli uni agli altri, di comprendersi, di amarsi veramente e senza annientarsi come esseri distinti, di vivere di una vita comune, e l'unione con Dio come principio di questa comunione universale: tale è l'idea che presiede alla vita mistica. È questa comunione diretta degli spiriti attraverso i corpi, sotto l'azione di Dio, che è il sogno del misticismo ». (Boutroux, *Psychologie du mysticisme*). Cfr. anche Dumas, *L'amour mystique* in « Revue des Deux Mondes », settembre 1906.

[31]) *II Cor.*, V, 17. — « Il divino, come ce lo rivela lo studio di questi fenomeni, è dunque un potere di unificazione e di organizzazione, che dapprima appare come estraneo all'io, e che progressivamente lo invade e si sostituisce alle forme di azione e di pensiero che costituiscono la coscienza personale; questa forza superiore, questa energia sostanziale, questa legge interna efficace, dopo essersi opposta a l'io, lo penetra assimilandoselo, e crea una vita nuova ». Delacroix, *Études d'histoire*, ecc., p. 366).

[32]) « Il misticismo cristiano è orientato insieme verso il Dio inaccessibile e verso il Dio Logos, il Verbo Dio, ragione e santità del mondo. Malgrado le apparenze alle volte contrarie all'assorbimento nel Padre, esso è al fondo del misticismo del Figlio. Egli aspira a fare dell'anima un istrumento divino, un luogo in cui la forza divina si pone e s'incarna, l'equivalente del Cristo ». (Delacroix, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, p. XII-XIII).

[33]) È inutile ricordare che gli scritti paolini sono il più antico monumento della letteratura cristiana, essendo anteriori anche ai Vangeli.

[34]) Ved. il passo citato del BOUTROUX, nella nota 22.

[35]) Cfr. DELACROIX, *L'expérience mystique*, IV. *La passivité*, in « Études d'histoire », ecc., p. 397-409.

[36]) È bene fin d'ora avvisare però che la psicologia moderna del misticismo non ricorre più ad espedienti così pietosi, quali sono stati quelli adoperati in addietro per spiegare la conversione improvvisa di Paolo. Essa ha tutta una teoria, che in ultima analisi si accorda con la spiegazione che i mistici stessi dànno dei loro stati: « Davanti a questi stati che sopravvengono senza che il mistico li abbia voluti, senza che egli possa resistere, senza che abbia coscienza di costruirli, senza che veda la loro relazione con la coscienza ordinaria, il soggetto ammette immediatamente che è Dio che li produce a suo piacere, ch'essi sono la manifestazione di una potenza estranea e superiore, la realizzazione progressiva in lui di un Dio interiore, che s'impadronisce di lui, lo penetra e lo trasforma. Ed è ben così — similmente alla teologia — che il psicologo intende le cose: egli accorda pienamente al mistico che questa forza interna che lo dirige non è punto la sua volontà cosciente; che questa intelligenza che ordina la sua vita non è punto la sua intelligenza riflessa; i suoi stati sono bene la manifestazione di una forza estranea e superiore, la realizzazione progressiva in lui di un Dio interiore che s'impadronisce di lui, lo penetra e lo trasforma » (DELACROIX, *Études d'histoire*, ecc., p. 62). È noto che qui si allude alla teoria dell'automatismo psichico subcosciente, sostenuto dallo JAMES, e accettato anche da studiosi ortodossi, come quello che pur assumendo valore scientifico non esclude e non pregiudica in guisa alcuna l'interpretazione soprannaturale di questi stati. Cfr. specialmente J. PACHEU, *L'expérience mystique, et l'activité subcosciente*, Paris, 1911, che rappresenta appunto un'adesione ortodossa a questa teoria psicologica, e P. JANET, *L'automatisme psychologique*, Paris, 1889.

[37]) « Che questa subcoscienza serva di veicolo ad una azione veramente esteriore, alla grazia di un Dio trascendente — ipotesi che formulò già MAINE DE BIRAN, e che han ripreso ben molti apologisti al corrente dei lavori di psicologia — è un altro affare; è un problema di critica della conoscenza e di metafisica: la psicologia non vi inclina » (DELACROIX, *Études d'histoire*, ecc., p. 62).

[43]) DELACROIX, *Études d'histoire*, ecc., p. 61.

[44]) *Ivi*, p. 64.

[45]) Che degli esegeti antichi, come l'*Ambrosiaste* e

S. Crisostomo, discutano della partecipazione o no del corpo al rapimento, e dello stato cadaverico o meno in cui il corpo sarebbe rimasto durante l'assenza dell'anima nel caso che esso non avesse partecipato al rapimento, è cosa che non deve stupirci (*S. Agostino* e *S. Tomaso* hanno però una concezione meno ingenua del fenomeno, che riguardano — e giustamente — come di natura esclusivamente spirituale); ma che degli studiosi modernissimi e valenti come il Prat (cfr. *op. cit.*, I, p. 214-216), non abbiano sentito il bisogno di individuare questo fatto, al lume della psicologia del misticismo, non ci sembra commendevole, perchè mentre da un canto ciò tende a lasciare ad esso quella fama millenariamente tradizionale di avvenimento straordinario, inesplicabile ed eccezionalissimo, proprio solo di Paolo e di nessun altro, che per contro nella storia del misticismo non ha; d'altro canto conduce a svalutare in Paolo l'aspetto mistico della sua vita, ponendo tutti i fenomeni paolini che ad esso si riconnettono — staremmo per dire — fuori serie, a sè, privi di ogni possibilità di raffronto o di classificazione con altri consimili, in modo che nessuna luce rivelatrice e caratterizzatrice essi possano proiettare su la natura di Paolo. Ciò ha fatto che un intero lato della sua personalità restasse scientificamente e spiritualmente nell'ombra, senza alcuna possibilità di contribuire alla spiegazione della sua vita e del suo pensiero. Il risultato di tutto ciò è chiaro: nonostante che tutto il pensiero e l'intera orientazione mistica della vita trovino nel paolinismo il monumento più antico, più originale e più meraviglioso, di fronte al quale le creazioni di tutti gli altri mistici ben impallidiscono e restano inferiori, come vedremo; nonostante tutto ciò, dico, si rimane a primo acchito quasi sorpresi di sentirsi parlare di Paolo genio mistico. Distruggere un tale andazzo è uno dei compiti più imperiosi della critica.

[49]) Si cfr. specialmente E. Lombard, *De la glossolalie chez les prémiers chrétiens et les phenomènes similaires*, Lausanne, 1910. Uno studio minore è in Heinrici, *Der Erst Brief an die Korinther*, 1896, p. 371-382, e in Prat, *op. cit.*, I, p. 175-179, 184.

[50]) Quest'ultima è l'interpretazione cara ai razionalisti eterodossi degli studi paolini, ignari però di quanto la psicologia del misticismo è stata in quest'ultimi tempi capace di rivelare. Contro di essi hanno buon giuoco gli interpreti ortodossi, su questo punto, sebbene la loro tesi non sia meno insostenibile. La glossolalia è un linguaggio *espres-*

sivo, fornito, psicologicamente parlando, di *senso:* è detto infatti di essa che alcune volte esprime preghiera, altre volte si concreta in un salmo, talora è una forma di benedizione, tal altra è un atto di grazie (*I Cor.*, XIV, 14-16); sembra anzi che abbia un contenuto vero e proprio di *pensiero* se può essere definita un λόγους ἐν γλώσσῃ λαλῆσαι (*I Cor.*, XIV, 19), e se è suscettibile d'interpretazione e divenire, se interpretata, fonte di edificazione (*I Cor.*, XIV, 27).

[1]) Nel passo della Pentecoste gli Apostoli non già predicano, ma celebrano « le magnificenze di Dio », Cornelio e i suoi « celebrano le lodi di Dio »: è dunque una forma di esaltazione verbale del divino.

[2]) Il fatto che alcuni, nel giorno della Pentecoste, potettero tacciare gli Apostoli come « ripieni di vino dolce ».... e che Paolo espressamente dice che « chi parla in lingue, non parla agli uomini, ma a Dio, poichè niuno l'intende, ma egli ragiona misteri in ispirito » (*I Cor.*, XIV, 2); che « chi parla in lingue edifica se stesso, ma chi profetizza edifica la chiesa » (*I Cor.*, XIV, 5), per cui « se alcuno parla in lingue, facciasi da due o tre al più, e l'un dopo l'altro, ed uno interpreti; ma se non vi è alcuno che interpreti, tacciasi nella chiesa e parli a se stesso e a Dio » (*I Cor.*, XIV, 27); altrimenti « se, quando tutta la chiesa è radunata, tutti parlano in lingua, ed entrano degli idioti o degli infedeli, non diranno essi che voi siete fuori di senno? » (*I Cor.*, XIV, 23), è segno indubbio della incomprensibilità naturale di questa forma di espressione. Se negli *Atti* (II, 6-12) è detto che molti, d'ogni idioma e paese l'intendevano, a differenza di altri che la giudicavano effetto di « vin dolce », è segno che l'autore allude ad una comprensione a suo giudizio non naturale, ma soprannaturale e miracolosa, ad una forma di interpretazione simpatica cioè.

[3]) Io mi allontano, come si vede, così da coloro che la vorrebbero una lingua unica, vera e propria, parlata solo in questo stato speciale; come da quelli che la restringono ad un insieme di suoni inarticolati, prodotti da vibrazioni indisciplinate, e confuse della lingua; mi ravvicino invece maggiormente a coloro che la intendono un gergo speciale, come quello della Pizia di Delfi e l'Alessandra di Licofrone. Gergo dunque a mio parere, ma non unico e identico in tutti gli invasati dallo Spirito, ma assolutamente personale in ognuno. Come l'udito e la vista nelle visioni, il sentimento organico nel rapimento, reagiscono con i ben noti fenomeni a questo stato

intimo dell'anima; così anche non già i soli organi vocali, ma l'intera facoltà del linguaggio, in uno stato di straordinaria tensione ed esaltazione, può benissimo reagire a potenti stimoli interiori con forme articolate ed espressive, senza che ciò nulla abbia di miracolo in sè. È senza dubbio un fenomeno non comune; e infatti non si è più ripetuto dopo il primo secolo del cristianesimo.

[56]) « Questa azione in grande — *cioè la sua influenza mondiale* — Paolo sicuramente non avrebbe avuto, se il fuoco del mistico avesse consumato l'etico. Ma l'etos ha in lui superato la prova del fuoco. La comunione paolina con Cristo è nessuna trasformazione magica, ed essa è anche nessuna ebbrezza di estatici, dalla quale si svegliano dei sbadiglianti fannulloni. Paolo stesso ha subordinato l'estasi a l'etos. La mistica di Paolo è in lui più fuoco che fiammeggiante vampa.... Ha dunque la grazia dello Spirito posto i santi della comunità di Paolo dinanzi a poderosi doveri: essi, che « hanno rivestito Cristo », lo devono ogni giorno di nuovo rivestire (*Rom.*, XIII, 14), e « in » questo Cristo ha valore solo la fede che dimostra la sua energia con l'amore (*Gal.*, V, 6) » (Deissmann, *Paulus*, p. 91). — Il Deissmann non ha notato però che ciò è comune a tutta la mistica cristiana, nella sua più alta fase.

[57]) È ben noto come Paolo faccia risalire il proprio titolo e grado di Apostolo direttamente a Dio e a Cristo, senza alcuna derivazione di esso dagli altri Apostoli, non essendogli stato conferito da uomo alcuno. Ma non soltanto l'origine del suo apostolato è « mistica », ossia scaturisce da una diretta relazione e contatto immediato col Cristo pneumatico « secondo lo spirito »; sibbene anche l'intera esplicazione della sua attività e missione apostolica sembra dominata e diretta da questo potere soprannaturale, e tuttavia interiore, intervenendo esso di continuo. « Paolo aveva coscienza di essere guidato dallo Spirito di Dio, che gli indicava la meta e la via » (A. Harnack, *Missione e propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli*, tr. it., Torino, 1904, p. 278). Cfr. infatti *Gal.*, II, 2; *Atti*, XVI, 6-10; XX, 22-23; XIX, 21; XXIII, 11.

[58]) È per questo che il Bousset ha potuto tentare un ravvicinamento tra Paolo quale egli spiritualmente si sente, e, non già il semplice soggetto mistico delle religioni dei misteri, ma il θεῖος ἄνθρωπος, il μυσταγωγός, quegli che inizia ai misteri. Ma storicamente a noi sembra che il ravvicinamento non sia felice nè interamente fondato (Ved. *Kyrios Christos*, p. 152-156).

[66]) Capovolgimento di tutti i valori, ha definito con intuizione geniale l'essenza del cristianesimo ERNESTO BONAIUTI, in un memorabile discorso del passato anno. E invano si ricercherebbe in altro la nota sua caratteristica e più profonda.

[68]) *Essenza del cristianesimo*[2], trad. it., Torino, 1908, p. 128.

[69]) È per questo che Paolo può chiamare e chiama difatti Cristo « Spirito vivificante » (*I Cor.*, XV, 45), ossia trasfonditore di una potenza di vita divina. Ognun vede il significato mistico di questa espressione. Ed è così ancora che chiama Cristo, in un modo che conferma assolutamente il nostro pensiero: « Cristo *potenza* di Dio e *sapienza* di Dio » (*I Cor.*, I, 24): sapienza come vangelo, potenza come fonte di vita.

[70]) *Essenza del cristianesimo*, p. 145. Così ancora: « L'effetto di ciò che egli ora opera personalmente.... durerà immutato e costituirà una forza imperitura per tutti i secoli avvenire » (*ivi*, p. 144). Lo riconosce del pari il SABATIER, che ha però il merito di non perdere di vista questo principio: « Ciò che non è che una metafora, quando diciamo di un saggio che egli rivive nei suoi discepoli, è una realtà spirituale quando si tratta di Gesù e dei cristiani. Cristo non è stato solamente il fondatore della Chiesa; egli ne resta il principio, l'anima interiore » (*L'Apôtre Paul*, p. 302). Quale valore obbiettivo abbia questo fatto non ci riguarda; ci importa affermare solo che un cristianesimo senza potenza di Cristo sarà una magnifica teoria, ma non è e non sarà mai quella forma di vita che Gesù annunziò, e che i primi cristiani vissero.

[71]) Ved. HARNACK, *Essenza del cristianesimo: Il Regno di Dio e il suo avvento*, p. 58-64.

[72]) *Paulus*, p. 155.

[73]) Il caso degli altri geni mistici cristiani sorti spontaneamente nel seno della Chiesa non è comparabile a quello di Paolo, poichè essi largamente poterono usufruire di tutta una religiosità d'intimo contenuto mistico, la quale prima di Paolo non esisteva neppure nelle sue forme dogmatiche di espressione.

[74]) « Le dottrine messianiche nel popolo ebreo al tempo di Gesù non costituivano una dogmatica, nè avevano alcun legame coi molteplici e rigorosi comandamenti della Legge, ma erano un elemento essenziale delle speranze politiche e religiose del popolo. Di stabile non c'era in esse che le linee generali, nei particolari le differenze erano grandi.... Le varie immagini che gli uomini

si facevano del Messia non potevano non essere contradittorie, come le speranze alle quali corrispondevano..... Tuttavia in quelle menti nelle quali l'idea morale e veramente religiosa cominciava a prendere il di sopra.... *il Messia doveva avvicinare gli uomini a Dio, far trionfare la giustizia, dar pace alle coscienze travagliate:* queste erano le speranze » (HARNACK, *Essenza del cristianesimo,* p. 133 e 136). Ci sembra superfluo accennare anche soltanto alla vasta letteratura esistente sull'argomento. Si cfr. specialmente M. J. LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juives,* Paris, 1909; V. CAILLARD, *Jésus Christ et les prophéties messianiques,* Paris, 1906; inoltre tutte le opere generali sul giudaismo e su la religione giudaica ai tempi di Gesù. Tra queste, E. SCHUERER, *Geschichte des Jüdisches Volkes in Zeitalter Jesu Christi*[8], Leipzig, 1896, vol. II, p. 416-466; W. BOUSSET, *Die Religion des Judentums im neutestamentliche Zeitalter,* Berlin, 1903, cap. III, 3: *La speranza messianica.*

[75]) « Riconoscere in Gesù il Messia equivaleva per ogni ebreo credente a collegare intimamente il messaggio di Gesù alla persona di lui; nell'operato del Messia è Dio stesso che viene al suo popolo; il Messia, che eseguisce l'opera di Dio e siede alla destra di Dio nelle nubi del cielo ha diritto alla preghiera » (HARNACK, *Essenza del cristianesimo,* p. 142).

[76]) Finora di Paolo non si è conosciuto quasi che un solo universalismo, quello che si riannoda alla sua attività apostolica: l'universalismo cioè della propaganda. Ma un universalismo più profondo ancora, e che d'altra parte doveva essere la necessaria conseguenza del primo, è rimasto quasi inavvertito: dico, l'universalizzazione della vita cristiana, la traduzione in termini universali dello spirito del cristianesimo. « Si consideri a qual cimento dovè esporsi questa religione nella sua età più tenera: « Esci da la tua patria e dalla cerchia delle tue amicizie, e va in un paese che io ti mostrerò, ed io farò di te un gran popolo! » L'Islam, nato in Arabia, si è mantenuto da per tutto religione arabica; la forza della sua giovinezza è stata anche quella della sua età matura. La religione cristiana, invece, quasi subito dopo la sua apparizione fu espulsa dal popolo al quale, per origine, essa apparteneva. Così, fin dal principio, essa dovè imparare a distinguere la sostanza da le forme, il nucleo essenziale dagli involucri esteriori » (HARNACK, *Missione,* ecc., p. 47). Ora a capo di quest'opera di estrazione del sostanziale dall'essenziale sta indubbiamente Paolo.

[77]) « Gesù di Nazareth – dice felicemente il DEISSMANN - stava con la sua esperienza divina e la sua incrollabile fede nel vicino regno di Dio su se stesso; Paolo ha posto sè e gli uomini con tutti i loro bisogni e speranze in Cristo. Dove Gesù in solitaria coscienza missionaria sta di contro al Padre occhio con occhio, ivi sta Paolo e ivi stanno con Paolo gli altri dinanzi a Dio « in Cristo » e « per Cristo ». Ha Paolo con questa incorporazione della religiosità in Cristo falsificato l'antico vangelo che Gesù ha dato di Dio e del suo regno vicino? No! l'esperienza divina di uno egli ha assicurato a molti.... Il cristianesimo del Cristo di Paolo è dunque nessuna rottura col vangelo di Gesù, ed anche nessuna falsificazione del vangelo di Gesù, ma significa l'assicuramento dell'esperienza divina evangelica di uno per le anime dei molti, mediante l'adesione di queste molte anime all'anima di un solo ». (*Paulus*, p. 155-156). — Come si vede, la chiave del controversissimo problema: Paolo e Gesù, sta nell'aspetto mistico del genio paolino e nella funzione mistica del paolinismo.

PARTE TERZA

LA DOTTRINA DI VITA.

L'UNIVERSALE AMOROSA COMPENETRAZIONE IN DIO.

PASSI E FRAMMENTI.

L'IMPOTENZA MORALE NEL PENSIERO ANTICO.

Ammaestra pure un cattivo, tu nol farai mai buono.

TEOGNIDE.

So ben troppo il male che faccio, ma la mia passione è più forte del mio volere.

EURIPIDE.

Veramente, o Ciro, a manifesta prova io conosco di avere due anime. Questa filosofia io ho pur ora alla scuola di quel ribaldo sofista di Amore imparato. Perciocchè s'io avessi un'anima sola, non sarebbe ella ad un tempo e buona e cattiva, nè amerebbe ella ad un tempo le cose oneste e disoneste, nè queste a un tempo e vorrebbe e non vorrebbe fare; ma egli è palese, che ho due anime, e quando l'anima buona è vincitrice, si recano a fine le cose buone; e quando lo è la cattiva, si dà principio alle disoneste.

SENOFONTE.

In ciascuno di noi, o Fedro, ci è due potenze, le quali ci signoreggiano e guidano, e noi le seguitiamo per dove elle ci menano: l'una è la cupidità innata dei piaceri, l'altra è l'acquisita opinione e volizione del bene. E a volte elle sono in concordia; ma a volte no, e quando vince questa e quando quella.

PLATONE.

Me misero! conosco esattamente ciò che si addirebbe a me, e intanto non so farlo.

PLAUTO.

Fuggo ciò che ritengo utile, e seguo ciò che nuoce.

ORAZIO.

Bramo una cosa e ad altra la mente invita; veggo ed approvo il meglio ed al peggior mi appiglio.

OVIDIO.

Chi è che ci trascina ad altro, mentre ad altro tendiamo?

SENECA.

Il peccatore non già vuole quel che fa, sibbene fa ciò che non vuole.

EPITTETO.

*

Socrate. *Se dunque, o Menone, nè i sofisti nè gli stessi buoni e valenti uomini sono maestri di virtù, è cosa manifesta che non ce n'è altri. E se non c'è maestri, scolari neanche. E non ci accordammo noi, che se di una cosa non c'è maestri, non si insegna quella? Dunque non si può insegnare la virtù.*

Menone. *Ond'io mi meraviglio se mai alcuno ci è buono, come sia diventato....*

Socrate. *Per certo, se abbiamo noi ricercato e disputato bene in tutto questo colloquio la virtù nè è naturalmente, nè si insegna; e qual uomo l'ha, egli l'ha per divino fato, senza conoscimento. E anche le donne chiamano divini gli uomini virtuosi, o Menone, e ai Lacedemoni è in usanza, lodando essi alcuno, dire così: Egli, è divino uomo.*

PLATONE.

1 — PRELIMINARI.

Da ogni parte dell'antichità noi udiamo sorgere una voce unanime ad accusare una esperienza dolorosa del male, stranamente accoppiata con una visione limpida del dovere. Sembra che l'elevazione e la finezza massima della sensibilità spirituale fossero state raggiunte allora nella deprecazione intensa di questa intima antinomia. Se l'espressione sua più nota è quella bellissima lasciataci da Ovidio:

> . . . . . Aliudque cupio
> Mens aliud suadet: video meliora, proboque:
> Deteriora sequor,

essa non meno viva è in filosofi e poeti, sia greci, sia latini, a cui appartengono detti indubbiamente pieni di un *pathos* moralistico profondo e commovente.

Ora se è proprio del genio aver sentore, in più vivo e in più acuto modo d'ogni altro, dei bisogni latenti nelle coscienze tutte, e pervenire oltre che ad un appagamento felice di essi, ad una visione luminosa della genesi loro; può dirsi che Paolo, nel campo morale del suo tempo, questo primato lo abbia indiscutibilmente avuto. E di fatti è a questo anelito impotente di bene della universale umanità, che Paolo direttamente si rivolge, attuando così fin d'ora il primo spostamento fecondo della fede in Cristo verso la vita comune mondiale.

2 — L'IMPOTENZA MORALE.

A lui non bastò rivivere, con intensità di sforzo, i motivi psicologici della lotta morale.[1]) Questo tragico «io» impotente, che era apparso a tanti altri prima di lui bensì, ma come un'espressione, più che altro letteraria, di una situazione episodica, si tramuta in Paolo in un simbolo dello stato permanente e costitutivo della vita, e nel risultato di uno sguardo speculativo su la conformazione morale dell'anima umana.

Noi vediamo così la squisita risonanza dello spirito suo con tutte le coscienze doloranti, ambire in un passo memorabile,[2]) di cogliere l'ingranaggio delle forze morali in contrasto e la natura stessa di queste forze, che egli identifica in quattro diverse «leggi»: quella naturale «delle membra», quella spirituale «della mente», «la legge del peccato» penetrata nelle membra, «la legge di Dio» non abitante nell'uomo; e che noi potremmo tradurre — avuto attento e delicato riguardo al loro significato genuino — più modernamente così: in impulsi vitali, in legge morale, in principio o potenza del male penetrato negli impulsi della vita, in principio o potenza del bene assente invece da noi. Il risultato di questo evidente squilibrio di forze è che — in armonia dell'esperienza generale — «il volere lo ho dappresso, ma di fare il bene non trovo via».

L'approfondimento però qui conseguito, per

---

[2]) *Rom.*, VII.

un determinismo insito nella natura delle cose, doveva al tempo stesso tradursi in universalizzazione.

E in fatti, con una serenità e perspicacia di giudizio, che dovette riuscire fonte di sdegno per i suoi sprezzanti compatrioti giudei, egli proclama esplicitamente — in armonia della più fondata ed obbiettiva indagine filosofica — esservi una innata coscienza morale ed una naturale conoscenza di Dio in tutti gli uomini,[3]) le quali possono da sole condurre alla nozione perfetta della legge e della divinità. Ed esse anzi avrebbero potuto rendere persino superflua la rivelazione divina e la legislazione mosaica, date ad un popolo privilegiato, dunque a suo parere solo, come vedremo, per una particolare e contingente missione storica.

Ma, ed ecco il punto capitale: a che serve questo meraviglioso organismo spirituale, questa prerogativa universale umana — anche se avesse saputo mantenersi integra e pura, il che non ha fatto, — una volta che noi la inseriamo nel meccanismo delle forze di già notate? Essa può dar solo la coscienza della colpa, la brama acuta del bene, e nulla altro.

E di fatti, mentre il paganesimo coi suoi costumi e colle sue credenze mostra più specialmente il grado di corruzione a cui può giungere *l'uomo interiore*,[4]) l'uomo cioè della *coscienza* etica e della *mente* speculatrice su Dio, contrapposto all'*uomo esteriore* delle *membra* e del *peccato;*[5]) lo spettacolo morale offerto dal giudaismo, possessore precisamente della Legge assoluta e dell'idea rigorosamente unitaria e pura di Dio, comprova storicamente l'insufficienza della luce dell'intelletto, della norma etica per vincere le lotte morali.[6])

L'esame speculativo da un canto e la visione storica dall'altro della vita morale confluiscono dunque ad una unica conclusione, cioè che non ostante tutti gli ausilii della natura e della rivelazione (ausilii però storicamente, come vedremo, non inutili) «non vi è alcun giusto» nel senso rigoroso della parola.[7])

Una convinzione, pertanto, sperimentata certo da lui a costo di lotte e di lagrime segrete, che spiegano il tono commosso delle sue parole, ed elaborata di poi in numerosi sviluppi dottrinali, che qui tralasciamo — quali originali e profondi, quali derivati dal giudaismo, e quindi per l'esame del paolinismo di puro valore storico o adattativo (il peccato originale) — affiora dal fondo del suo spirito magnanimo, come un vincolo di solidarietà morale con tutte le anime moralmente derelitte sparpagliate su la terra. La disarmonia è legge della vita. La possibilità della perfezione, sognata veramente un dì dall'umanità nel suo giovanile impeto creativo dell'ideale etico, è illusione. Ma non per questo, la coscienza morale, finchè resta integra e pura, ama meno per istinto, sente meno per natura l'ideale del bene come un dovere indefettibile. Antitesi insuperabile!

L'intimo travaglio da cui parte, come abbiamo visto, la coscienza mistica, desiderosa di un bene che non possiede, scontenta del suo stato e anelante ad un altro, qui è perfettamente adombrato nei suoi tratti essenziali.

Ma il contrasto vissuto, il dissidio profondo non può che sboccare ineluttabilmente in un bisogno di liberazione. Se la disarmonia è legge della vita, l'armonia è legge dello spirito. Lo spirito dunque è in lotta con la vita. Ed ecco precisamente per Paolo la missione tempo-

ranea della legge morale e la missione storica della Legge mosaica e, per riflesso, del popolo ebreo: mantenere sempre aperta e viva questa lotta, acuire ognor più il dolore, la legge nel segreto delle coscienze tutte sperdute per le vie della terra,[8]) il popolo ebreo — incarnazione del dolore, della peripezia, della sventura per il suo attaccamento all'ideale — nelle vie maestre della storia.[9])

L'uomo dunque, nella sua piena universalità umana, non già solo di un'epoca o di una nazione, ma della intera vecchia economia del «primo Adamo», contrapposto a Cristo come «secondo Adamo»,[10]) tocca il culmine morale della sua vita nella invocazione, piena di profonda brama: «Me misero! chi mi libererà da questo corpo di morte?»

3 — L'AMOROSO DRAMMA REDENTIVO E LA CONGIUNZIONE COL DIVINO NELLA FEDE.

In mezzo al dilagare del male nel mondo, quale oceano che abbia rotto ogni argine, e dissipato ogni speranza nelle forze naturali, un evento sublime si compie, che è il punto di arrivo, per il pensiero paolino, di tutto un laborioso processo storico, e fonte di una nuova creazione morale dell'umanità.

Atto supremo di puro «amore»,[11]) di Chi «essendo ricco, divenne — incarnandosi — povero per noi, affinchè della povertà di lui diventassimo ricchi»,[12]) dedizione esuberante di potenza,[13]) nella offerta piena ed estrema di sè,[14]) trionfo su quanto nel mondo esiste come frutto del male, come simbolo di perversione morale, come coronamento di lotta perduta, dico: la

morte;[15]) questo evento — abisso imperscrutabile di amore, in cui tuttavia precipuamente Paolo profuse la ricchezza del suo genio creativo — divide in due grandi sezioni la storia, con la sua duplice faccia: «lo scandalo della croce» e «la gloria della resurrezione»: aspetti indivisibili e correlativi di un unico fatto. Tutto il passato si chiude con la croce; tutto l'avvenire si apre con la resurrezione.

Prezzo di riscatto? Espiazione sostitutiva? Soddisfazione necessaria? Propiziazione? Solidarietà morale? Che è quest'atto redentivo? Per venti secoli, quasi unicamente su le orme di Paolo, il pensiero religioso si è travagliato nella ricerca di una formula.[16])

---

[16]) La curiosa teoria di un pagamento di sangue dovuto dal Cristo ai diritti del demonio, fu sostenuta specialmente da ORIGENE, S. GREGORIO DI NISSA, S. AMBROGIO e forse anche S. GIROLAMO; ma combattuta con veemente successo da ABELARDO e da S. ANSELMO, non fu più approvata dalla Chiesa. — La teoria dell'espiazione penale, appena fugacemente adombrata nei Padri, fu sviluppata dalla *Riforma;* ma essa ripugna al pensiero cattolico. — Grande autorità ha per contro nella Chiesa la teoria posta avanti da S. ANSELMO, della soddisfazione dovuta a Dio per le offese ricevute, per cui l'atto redentivo avrebbe solo valore propiziatorio, nel senso che Dio, nella persona del Figlio, propizierebbe se stesso a favore dell'uomo. Fu perfezionata da S. TOMASO. — Come si vede, sin qui la redenzione è sempre esteriore, poichè il male da vincere non è posto nell'intimo dell'uomo, bensì sempre o nel demonio o in Dio stesso: la sua collera da placare, la sua sentenza di condanna da espiare, la sua bontà offesa da propiziare. Come se il Dio di Amore avesse bisogno del sangue del suo Figlio per dar libero corso al suo amore; almeno che non si voglia fare della Giustizia una divinità superiore a Dio stesso, e a cui egli prima deve ubbidire! Ciò fu sentito di buon'ora, e si tentò ripararvi con due altre teorie — le sole sinora esistenti — che segnano uno spostamento della redenzione da Dio e dal demonio verso la natura umana. Una è quella ideata da ABELARDO, ripresa

E invero riflessi, odiosi ora, di atteggiamenti giuridici e penali d'altri tempi, formule di culto ereditate dal giudaismo e da atti sacrificali propri di religioni inferiori, immagini ed espressioni sconcertanti nella loro crudezza non difettano nella esuberante meditazione che Paolo — cittadino del mondo ellenistico e membro del popolo d'Israele — fa di questo punto per lui centrale e vitale. Ma se noi sfrondiamo il suo pensiero da

---

da Socino, e divulgata modernamente dal Ritschl, che l'ha posta in alto credito nel mondo non cattolico, consistente nel dare all'opera redentrice solo un valore morale soggettivo, per via della predicazione, dell'esempio e della rivelazione amorosa del Figlio, che ridona così all'uomo la confidenza in Dio e una padronanza su se stesso. A questa redenzione molto evanescente, fa riscontro nel pensiero cattolico un'altra concepita più sostanzialmente, risalente a S. Ireneo e approfondita da S. Tomaso, che si è convenuto far consistere in un legame di « solidarietà morale » stabilentesi tra l'umanità e Cristo; nel senso che nel Figlio incarnato è la natura umana che redime se stessa. Questa teoria ha un grande pregio, ma è ancora manchevole, perchè salvando nella redenzione il suo valore obbiettivo, la lascia però sempre priva di ogni potenzialità vera nell'anima *singola,* la quale in fondo è redenta più in astratto che nella realtà sua vivente, poichè la sua coscienza resta tal quale: il divino è sempre assente da essa; l'incapacità morale dello stato irredento non è combattuta da nessun principio singolo e soggettivo di vita; Cristo resta per essa sempre un'idea esteriore, non una forza reale interiore. Insomma è una redenzione senza la potenza di Cristo in noi: una redenzione presunta, non spiritualmente reale. Mi stupisco come non si sia sentito che questa non è la redenzione che conduce ogni anima alla vita specificamente cristiana della libertà dalla legge morale, della spontaneità amorosa e della potenza dello Spirito, la redenzione quale la sente e la proclama Paolo ad ogni piè sospinto, come vedremo. Il non aver compreso la redenzione come dedizione del divino ha fatto che l'umanità, ad eccezione di pochi mistici, ha continuato ad essere quasi quello che era: cristiana di nome, e moralmente sempre eguale di fatto; cioè redenta ed egualmente impotente.

questa rigogliosa vegetazione esteriore, che può essere definita la considerazione che Paolo fa dell'atto redentivo, non in sè, ma alla luce della vecchia economia, dal punto di vista della Legge, che viene però ad avere appunto, come vedremo, nella morte del Cristo, la sua abrogazione; la meditazione che egli fa di essa alla stregua di tutto ciò che precede la croce e non di ciò che segue la resurrezione; e in conformità dello spirito genuino che pervade la sua visione della vita, scendiamo al fondo, sceveriamo l'originale e il nuovo, cogliamo non ciò che lo confonde col suo tempo e lo riattacca al passato, ma il tratto differenziativo, la nota rivelatrice, la variante geniale che scaturisce dall'orientazione di tutta la coscienza nuova, dovremo riconoscere che la formula genuinamente paolina è quasi sfuggita costantemente, avendo d'ordinario tutti considerato l'atto redentivo in conformità di ciò che lo precede e trova in esso la sua abrogazione: cioè il vecchio mondo giuridico legale, e non di ciò che da esso scaturisce, che vedremo essere il nuovo mondo della potenza e dello Spirito.

La croce in sè veramente non è per Paolo nè pagamento di riscatto, nè espiazione penale sostitutiva, nè soddisfazione necessaria, ma essenzialmente atto supremo di dedizione amorosa al mondo, e quindi unificazione amorosa con esso, della potenza di Dio incarnata nel Cristo. Nessuna cosa è più della croce, come l'ha veduta Paolo, il simbolo espressivo di quell'inscindibile rapporto che il Leopardi cantò tra amore e morte: l'amore infinito di un Dio che s'incarna nell'oggetto amato (la natura umana), e muore in esso per unirlo a sè nella gloria divina della resurrezione.[17])

E la redenzione non è nè giustizia semplicemente imputata, esteriore, dichiarativa, nè giustificazione profetica escatologica, nè pura solidarietà morale con Cristo, ma acquisizione reale da parte dell'uomo di questa potenza divina offertasi e incarnatasi nella natura umana, che, mediante la fede — atto di dedizione spirituale e di congiunzione a Cristo dei singoli individui [18] — penetra e sovrabbonda in noi, come grazia rinnovatrice e santificante. [19]

Il resto è interessante fioritura di immagini, traduzioni in antichi termini religiosi e culturali, di puro valore storico e retrospettivo, riferimenti ausiliari ad alcuni punti di vista dominanti nel suo tempo, di un contenuto originale di pensiero e di vita. [20]

---

[19]) Noi dunque, pur seguendo la via mistica, che sola spiega, perveniamo al medesimo concetto della giustificazione che afferma il Concilio di Trento: « non sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae », *Sess.*, VI, cap. 7.

[20]) Questa concezione che, suffragata da quanto verrà più oltre, io qui pongo avanti, nel mentre conserva tutto il valore obbiettivo alla redenzione, la arricchisce però di una potenzialità subbiettiva, interiore, reale, che trasforma radicalmente l'anima umana, con l'ingresso del divino in essa, mediante la fusione di ogni singolo con Cristo. Inoltre, in virtù di questa amorosa dedizione suprema che il divino fa di sè all'uomo nella morte, non per placare il Padre, ma per divinizzare la natura umana nella resurrezione, ogni assurda ipotetica collera divina sfuma, ogni presunto bisogno di soddisfazione sanguinaria è eliminato, in quanto è Dio che tutto fa per puro amore, e tutto gratuitamente e spontaneamente dona. Non solo, ma anche ogni rapporto di equippollenza giuridica, sia anche immoralmente sostitutiva, tra Dio e l'uomo è eliminato e cancellato. Tutto è offerta pura; tutto avviene fuori del mondo della giustizia e solo nel regno dell'amore; tutto vuol essere potenza vera, efficace, reale.

Il non aver mai sinora distinto in Paolo questi due lati del suo pensiero, l'aver confuso e amalgamato alla pari ciò che egli meditò alla luce del passato (ch'egli per primo dichiarò morto e che astrattamente elaborò in vista solo di coloro che moralmente e mentalmente erano ancora al di là della croce), con ciò che egli sentì come vita intima, come la sola vera palpitante realtà della redenzione, è la causa di quel travaglio e di quel disorientamento che l'anima cristiana ha ancora rispetto a lui e — cosa di più alto momento — attraverso lui rispetto alla croce. Paolo non potrà diventare lievito efficace per il cristianesimo in lotta coi risultati nuovi della vita, con l'orientazione dell'anima umana ognor più aliena da antiche visioni di numi giustizieri, di espiazioni placatrici e propiziatorie, di semplici giustificazioni esteriori per interposta persona, finchè questa distinzione non sarà estremamente fecondata e ansiosamente perseguita. È un punto decisivo, e noi lo additiamo con particolare accentuazione.

L'aspetto giuridico e propiziatorio della redenzione è ormai cosa morta per la nostra anima, e giustamente deve esserlo, se la morte della Legge «crocifissa alla croce», come vedremo che dirà Paolo, non fu cosa vana. Rivivere la redenzione così è chiedere a noi, cittadini di un mondo per due millenni elaborato nelle sue più intime visceri, anche se a nostra insaputa e contro nostro volere, dallo spirito cristiano, che è in sè forzatamente antilegale, è chiedere, dico, a noi una mostruosità di vecchi culti primitivi che ci ripugna, e che inaridisce la stessa fonte della vitalità cristiana. E d'altra parte — siamo sinceri! — è vana illusione, e la storia delle teorie su la redenzione l'ha comprovato,

chiedere fuori del sublime dinamismo, del complicato intreccio, dell'irrazionale, ma profondamente spirituale e reale ingranaggio della vita amorosa, la chiave per capire e comprendere il mistero dell'atto redentivo. Paolo lo sentì, ed egli inserendo l'evento storico della morte del Cristo in questa profonda esperienza di vita universale, lo rendeva, ove fosse stato egli compreso, capace di essere rivissuto da tutte le anime efficacemente, finchè un anelito di amore nel mondo avesse sentito il bisogno di vibrare, seguendo le orme della parola del Maestro, per un oggetto più alto, più ideale, in una parola: divino.

E questa amorosa natura sua noi la vediamo affermarsi innanzi tutto in una prima cosa.

4 — L'INIZIALE FUSIONE AMOROSA NEL BAGNO SACRO.

L'anima sboccia alla nuova vita in un rito oltremodo espressivo e simbolico in Paolo, e che poi è andato a mano a mano depauperandosi: il «mistero» del battesimo. Non ridotto ancora ad una semplice aspersione, questo bagno sacro — simbolo di purificazione interiore — rinnovella in ogni uomo le fasi dell'unione mistica tra la natura umana e Dio, avvenuta nell'atto redentivo.

Immersione nell'acqua ed emersione da essa sono termini correlativi in Paolo della morte in croce, anzi del seppellimento e della resurrezione. Sembra che la fede stessa, i cui effetti si è riscontrato che per l'Apostolo sono precisamente quelli del battesimo,[21]) non possa fiorire senza un rivivere che l'anima faccia del-

l'amoroso dramma divino, sicchè una fusione mistica si attui tra il credente e il suo Dio. L'ideale supremo dell'amore: la compenetrazione assoluta di due esistenze qui viene ad avere la sua prima effettuazione.

Infatti si ascolti: «In Cristo siete morti agli elementi di questo mondo; sepolti con lui nel battesimo, in lui ancora siete risuscitati». [22]) «Non sapete voi che quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte?... Acciocchè, siccome Cristo è risuscitato dai morti per la gloria del Padre, noi ancora simigliantemente camminiamo in novità di vita.... innestati alla sua resurrezione». [23]) L'antitesi tra morte e vita del Cristo si riproduce spiritualmente in noi, ed è essa che, dominando il corso della nostra esistenza, sovverte radicalmente la nostra natura morale.

«Il nostro vecchio uomo è stato crocifisso, affinchè sia distrutto il corpo del peccato». [24]) «Con Cristo sono confitto in croce, e vivo non già io, ma vive in me Cristo.» [25]) «Se poi Cristo è in voi, il corpo veramente è morto per cagione del peccato, ma lo spirito vive per effetto della giustizia.» [26]) E se una domanda sorge su le nostre labbra sul come questa mirabile trasformazione, in cui consiste la redenzione, possa avvenire, egli non vi parlerà di placamento di dei adirati o di condanne espiate, ma in linguaggio amoroso, direi anzi passionale ed acceso, vi risponderà che «tutti voi che siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo»; [27]) e in linguaggio speculativo vi pre-

---

[22]) *Col.*, II, 12, 20.
[23]) Cfr. tutto il passo così espressivo *Rom.*, VI, 3-11.
[24]) *Rom.*, VI, 6. [25]) *Gal.*, II, 20. [26]) *Rom.*, VIII, 10.

ciserà più chiaramente, che quella «legge di Dio», cioè quel principio del bene, che vedemmo assente da noi nella sterile lotta morale, «la legge dello spirito di vita in Cristo Gesù — penetrando in noi — ha liberato dalla legge del peccato e della morte». [28]) Per cui la vita che palpita in noi — la vita nel suo senso spirituale, verace ed intensivo, come soffio di esistenza ideale, sinonimo di bene interiore ed operante — è la stessa gloriosa vita risorta del Cristo che pervade il fedele: «portando sempre per ogni dove la morte di Gesù Cristo nel nostro corpo, affinchè la vita ancor di Gesù si manifesti nei corpi nostri». [29])

La prima iniziale fusione della vita divina con le singole esistenze umane è qui dunque nel battesimo che si avvera; e la luce amorosa che colora questa fusione in Paolo stesso trova una espressione delle più vive ed eloquenti, paragonando egli il battesimo precisamente al bagno con cui la sposa, si noti, preludeva alla sua toletta nuziale. [30]) Allusione misticamente erotica, che si rafforza di un contenuto di squisita tenerezza amorosa nelle parole commoventi, dirette ai Corinti: «io vi ho sposati presentandovi qual pura vergine a un solo uomo, a Cristo». [31])

La morte e la resurrezione mistica: questi due momenti correlativi, si fondono dunque in un atto solo di mistica congiunzione amorosa. L'espressione di Santa Teresa, di *matrimonio spirituale*, designante la fase suprema della vita mistica, l'unione trasformante, frase che ha fatto farneticare degli spiriti ameni o superficiali di non so quale erotomania femminile a suo propo-

---

[28]) *Rom.*, VIII, 2. [29]) *II Cor.*, IV, 10.
[31]) *II Cor.*, XI, 2.

sito, trova senza dubbio in Paolo la sua fonte remota e genuina, che la riattacca direttamente all'essenza della vita specificamente cristiana.[32])

5 — L'AMPLESSO DELLO SPIRITO DI CRISTO.

Se noi ora da questo preludio di vita nuziale che è il bagno della purificazione, avanziamo oltre nel graduale dispiegarsi di essa, tutta la vediamo, definita e racchiusa in una formula singolarissima, tipicamente paolina, che ha fatto stupire i grammatici per l'assenza di precedenti e di analogie così nella lingua biblica come in quella profana, e tutti quegli esegeti che, non ravvisando il suo valore mistico, non distinsero bene in essa il tratto rivelatore di una profonda esperienza vissuta.

Se noi domandiamo a Paolo di definirci con una parola sola questa nuova forma di vita, egli ci risponderà che è la vita *nel Cristo*, la vita *nel Cristo Gesù*, la vita *nel Signore*,[33]) prendendo la preposizione *in* nel suo senso locale, spaziale. E si badi: non sono semplici e singoli sentimenti riposti in lui;[34]) nè trattasi di un puro modo di dire, come potrebbero far pensare alcune espressioni;[35]) non è neppure data con ciò la designazione della fonte di virtù cospicue ed essenziali: la fede, l'amore, la pace;[36]) ma è tutta la nostra vita,

---

[32]) Diciamo *specificamente*, perchè, come ognuno verrà sempre più notando, la vita cristiana nella sua essenza bisogna ognor più convincersi che fu concepita dai suoi fondatori come qualche cosa di tanto spiritualmente e sperimentalmente diverso dalla vita comune naturale, che è possibile domandarsi che cosa quasi tutti i così detti cristiani, anche praticanti, ora abbiamo di veramente cristiano.

nel senso suo più reale, più compiuto ed intero che *è in* lui, quale corrispettivo dell'essere di lui in noi. Come nell'acqua purificatrice del bagno, noi veniamo non già solo a *rivestirci* di lui, ma ad immergerci totalmente in una atmosfera divina, che ci avvolge, ci penetra, e «in cui noi siamo, ci muoviamo e agiamo». [37]) La congiunzione amorosa, sbocciata nel battesimo, qui si concreta, si consolida, si rassoda, acquistando un carattere di perennità e investendo ogni manifestazione della vita.

Ma si pensi quale trasfigurazione poderosa e di valore storico e religioso incommensurabile, ciò implicava rispetto alla persona del Cristo. E Paolo infatti, si noti, non dice mai *in Gesù* e neppure sinanco *in Gesù Cristo*, perchè l'uomo Gesù comparso e svanito in un angolo della Palestina, qui si sottrae interamente, per cedere dinanzi a qualche cosa di soprannaturale, di indefinibile, di impalpabile, di una vastità di comprensione infinita, presente ovunque, penetrante ovunque. E la conferma di questa intima trasmutazione appare limpida ed eloquentissima nell'uso assolutamente promiscuo che Paolo fa della formula *nel Cristo*, con l'altra *nello Spirito*. [38])

Noi con ciò siamo alla radice di un concetto, alla fonte prima di una corrente di vita, [39]) capace non solo di sconvolgere, come vedremo, tutti i rapporti sino allora intraveduti e ideati come possibili tra gli uomini, e tra gli uomini e Dio, non solo di colorire di una luce intimamente nuova la storia dell'universo e i suoi ultimi fini, ma ancora di dare a questa visione

[37]) *Atti*, XVII, 28.

dell'esistenza, rivelatrice di luci giammai apparse, un fondamento teoretico e filosofico, più saldo del quale nulla dopo di allora la mente umana ha saputo concepire.

Sfrondiamo il concetto dello *Spirito* della rigidità dogmatica, in cui i secoli posteriori lo hanno imprigionato, nella presunzione lodevole di meglio definirlo. Ritorniamo all'elastico e impreciso concetto paolino, dove esso ha tutta la sua libertà di vita, la sua fecondità di significazione, la sua potenza comunicativa; dove esso è insieme lo Spirito di Cristo, lo Spirito di Dio, ed è al contempo lo Spirito in sè, dove esso è pure insieme lo spirito che vive in noi redenti. Assurgiamo all'altezza della unità sublime che brilla dietro l'eterogeneità e la diversità, sentiamolo come il fondo e l'essenza della vita e dell'Essere nel suo divino apogeo, e solo allora vibrazioni ignorate scuoteranno le nostre fibre ponendoci a l'unisono con una armonia universale.

Ma frattanto domandate a voi per un'ultima volta, se una traccia ancora in ciò voi discernete del giudaico culto del Messia, o se una barriera ancora può opporsi come ostacolo etnico o semplicemente di civiltà e di cultura, a questo soffio di vita in Cristo, divenuta vita nello Spirito, che ormai scende da così alto regno ideale e speculativo, che tutti i punti di vista eterogenei umani sono egualmente da esso equidistanti e da esso dominanti.

Il mondo era così ormai assicurato a Cristo.

6 — LA VITA NOVA NELLA LIBERTÀ E NELL'UNITÀ.

Una delle sensazioni più squisite e profonde che si spandono per tutto l'essere nostro al fiorire di un intenso trasporto amoroso, è la coscienza che una vita nuova o, se volete anche, una colorazione nuova della vita, è penetrata in noi. Quando ogni nostro sentire si trasferisce nella persona amata, sì che tutto il mondo noi lo vediamo attraverso di essa, è la tonalità intima del nostro spirito che si trasforma, non solo assumendo in qualche modo, sia anche sotto forma di semplice brama, i caratteri della vita dell'altro, ma anche sentendo che da questa fusione, o da questa, sia pure, semplice tendenza unificatrice, sgorga una scaturigine di vita più fresca, più forte, più luminosa, un'energia e una potenza quasi insospettate in noi. [40]) Tra il passato e il presente si vien allora formando ai nostri occhi come una scissura, una soluzione di continuità; non solo tutto ciò che è vita vera si vien polarizzando verso il presente, ma lo stesso passato divien per noi sinonimo di sterilità, di vacuità, anzi di vecchiezza di vita.

Questa esperienza apportata da un profondo amore terreno, noi l'abbiamo vista ripresentarsi con caratteri più acuti, adorna di un senso di assolutezza, e rafforzata da una visione teoretica del mutamento, nell'amore mistico.

Ma nulla equivale al senso di novità gioiosa che traspira da ogni parola di Paolo, nel suo riferirsi all'ingresso dell'anima umana in questa atmosfera divina, che egli denomina *vita in Cristo:* «Se alcuno è in Cristo, egli è una nuova creatura; le vecchie cose sono passate: ecco, che

tutte le cose sono rinnovellate»;[41]) «il nostro vecchio uomo è stato crocifisso»;[42]) «con Cristo confitto in croce»;[43]) sicchè «spogliatevi del vecchio uomo, e rinnovellatevi nello spirito della vostra mente, e rivestitevi dell'uomo nuovo»;[44]) «rivestitevi del Signor Gesù Cristo»,[45]) sino a poter dire «vivo non già io, ma vive Cristo in me»;[46]) «riformate voi stessi col rinnovellamento della vostra mente»,[47]) sino a poter dire di «aver la mente di Cristo».[48])

Nessuna distinzione sensibile è fatta tra l'uomo nuovo, ossia il nuovo che si è diffuso come linfa feconda in noi, e Cristo, se rivestirsi dell'uno è rivestirsi dell'altro; e gli amanti conoscono la profonda verità di ciò. Ma se noi discendiamo al fondo di questo fatto d'amore, che fa della nostra vita un vivere *di Cristo*, sia che egli sia in noi, o che noi siamo in lui, Paolo ci dirà che la radice del rinnovellamento, la grande novità che si nasconde dietro questa colorazione amorosa, è teoreticamente il sostituirsi in noi dello spirito divino (il πνεῦμα) alla nostra psiche naturale (la ψυχή) o il fondersi di esso con questa,[49]) sicchè da uomini semplicemente *psichici*, noi diventiamo uomini *pneumatici*, cioè spirituali.

Il rinnovellamento adunque scende nelle più intime fibre del nostro essere. La nostra stessa natura umana è cambiata. Al dualismo insanabile che la dominava tutta, e il cui effetto era quella tragica lotta morale di già veduta, terminante il più delle volte con uno sterile conato verso il bene, qui si sostituisce l'ingresso di una potenza divina — lo Spirito, — che s'i-

[41]) *II Cor.*, V, 17. [42]) *Rom.*, VI, 6. [43]) *Gal.*, II, 20.
[44]) *Ef.*, IV, 22-24. [45]) *Rom.*, XIII. 14. [46]) *Gal.*, II, 20.
[47]) *Rom.*, XII, 2. [48]) *I Cor.*, II, 16.

dentifica con lo spirito nostro, ci svincola dalla soggezione alla *legge del peccato* penetrata negli impulsi della vita, e sconvolge così la stessa inquadratura della vita spirituale, che da vita sotto la legge mosaica o semplicemente morale, da vita di lotta di valore etico, diviene forzatamente vita di *libertà* interiore — «dove lo Spirito del Signore, ivi libertà» [50]) — cioè vita «senza legge», perchè spontaneamente, naturalmente determinata verso il bene; e quindi da vita di dovere penoso e imperativo, vita gioiosa di amore.

Sublime illusione? Non esaminiamo col nostro scetticismo — che è sintomo ed insieme fonte di impotenza — la spiegazione teoretica, ossia il sostrato trascendentale di questa vita. Paolo ci ripeterebbe che «l'uomo psichico non può comprendere le cose dello Spirito, perchè esse spiritualmente discernonsi». [51]) Ma anche non poniamo in dubbio, poichè sarebbe disonestà di studiosi, la realtà, empirica quanto si vuole, che questa forma di vita ha raggiunto non solo in Paolo e nei «perfetti» [52]) che lo attorniavano; ma anche in tutti coloro che nella storia del misticismo hanno raggiunto l'esperienza suprema del divino. Illusione.... forse; ma illusione che nelle vie della vita, nell'intimo della coscienza ha i caratteri più vivi della realtà. Spiritualmente pretendete di più? Per il resto, lasciate pure che frattanto i teorici si mettano d'accordo! [53])

---

[50]) *II Cor.*, III, 17. [51]) *I Cor.*, II, 14. [52]) *I Cor.*, II, 6.

[53]) Nessuno più di noi ritiene ed afferma che una indagine filosofica sulla validità obbiettiva della religione sia possibile e necessaria. Qui affermiamo soltanto che la vita in genere, e quindi anche la vita religiosa, non deve attendere che la filosofia abbia risolto i suoi millenari problemi.

Ma qui altro ci importa. Noi soltanto ora possiamo capire il significato della guerra furibonda che Paolo condusse e vinse contro «la Legge»: l'esponente più alto del giudaismo, e insieme il simbolo storicamente più espressivo e più cospicuo della visione etica della vita. Ora solo ci si svela il perchè nel battesimo — ingresso per Paolo dello Spirito in noi — il cristiano «muore alla legge»;[54]) il perchè la legge è stata con Cristo «confitta in croce»,[55]) al pari del *vecchio uomo* da essa dominato, e quindi «demolita o annientata».[56]) Ora solo noi comprendiamo come egli potette sentire con una evidenza mirabile e intransigente, e dire senza esitazione «se voi ritornate sotto la legge siete decaduti dalla grazia»,[57]) anzi addirittura «se voi ciò fate, Cristo è morto invano».[58]) L'abrogazione della forma etica della vita, col suo contenuto di obbligatorietà e di imperatività, col suo imperniarsi sul concetto di giustizia inviolabile e meritoria, è il risultato naturale e inevitabile di questo amoroso rinnovellamento gratuito, come esso è il frutto del nostro vivere in Cristo o della penetrazione dello Spirito di Cristo in noi: potenza spontanea di vita ideale. Veramente più gioioso senso di novità l'anima assetata di bene non poteva bramare di quello infusole dallo Spirito amoroso di Cristo, penetrato in lei, e donantele la coscienza di aver raggiunto l'unità con esso: «chi è unito col Signore, è un solo spirito con lui».[59])

Ma lo sguardo di Paolo spaziò in un orizzonte anche più largo. Diremo noi che egli tradusse in termini universali la vita in Cristo.

---

[54]) *Rom.*, VII, 4-6. [55]) *Col.*, II, 14. [56]) *Ef.*, II, 13-16.
[57]) *Gal.*, V, 4. [58]) *Gal.*, II, 21; V, 2-4. [59]) *I Cor.*, VI, 17.

o fu la vita in Cristo, la vita nello Spirito, che unificò per la prima volta in sè l'universalità degli uomini, e diede ad essi il senso della loro unità? Paolo stesso, il trasfonditore di questo spirito di vita per le vie del mondo, è senza dubbio per la seconda tesi: «Voi che già eravate lontani — circoncisi e gentili — siete stati approssimati per il sangue di Cristo. Imperocchè egli è la nostra pace, egli che ha fatto dei due popoli uno, e annullando la parete intermedia di separazione, ha nella sua carne annullato l'inimicizia.... per formare in se stesso dei due un solo uomo nuovo e riconciliarli ambedue in un sol corpo con Dio....: perocchè per lui (Cristo) abbiamo gli uni e gli altri introduzione al Padre in uno stesso Spirito». [60]) «Perciocchè in Cristo Gesù nè la circoncisione, nè l'incirconcisione ha valore, ma la nuova creatura». [61]) «Imperocchè in un solo Spirito siamo stati battezzati tutti noi, per essere un solo corpo o giudei, o gentili, o liberi, o servi, e tutti siamo stati abbeverati in un solo Spirito». [62])

L'uomo vecchio non era soltanto sinonimo di impotenza morale. Nella sua aridità di vita, esso era scisso in tanti circoli chiusi, in tanti nuclei di egoismi antitetici, per cui l'identità universale umana veniva ad essere polverizzata in infiniti frammenti etnici, politici, sociali, individualistici, che nella loro separazione non riuscivano ad acquistare coscienza del fondo unico, della essenza identica che li accomunava. Con gli occhi fissi avidamente e altezzosamente alle particolarità di natura e di interessi che li distinguevano, gli uomini non avevano avuto sentore dell'universalità che li univa loro malgrado.

---

[60]) *Ef.*, II, 13-18. [61]) *Gal.*, VI, 15. [62]) *I Cor.*, XII, 13.

L'anima che nel vincolo di amore — penetrata dallo Spirito, immersa nello Spirito — sente di essere «una sola cosa con esso», ritrova nell'armonia del suo seno infinito le sorelle ignote, che le disarmonie della vita, le lotte dell'esistenza avevano reso estranee ad essa. Rileggiamo i passi su riportati, e vedremo che quello stesso Spirito, che forma il vincolo di unione, il luogo di fusione del singolo col Cristo, da cui sorge l'uomo nuovo, è lo stesso soffio di vita, che spazza le barriere e nel suo ambito tutti ci abbevera, formandoci in esso un corpo solo; giudei e gentili, servi e liberi, «donne e uomini», [63]) anzi più che un corpo solo, «una sola nuova creatura».

Quale altissimo senso storico possedette quest'uomo di Tarso? Quale profondità di vita vibrò in lui, da sentirsi egli per la prima volta una sola cosa con ogni anima sperduta e lontana, e da volere che tali tutti si sentissero con gli uomini più diversi della terra, con freschezza d'impulso, nell'amplesso infinito dello Spirito? Realmente la vita tutta, intima ed esterna, dovette apparirgli trasfigurata radicalmente, nella visione radiosa del suo ideale, per cui tanto lottò instancabilmente, e per cui affrontò la morte. Certo nessuno più di lui poteva proclamare con alta coscienza e con palpito sincero: «le vecchie cose sono passate, ecco: tutte le cose sono rinnovellate!»

7 — FIGLI DI DIO IN ISPERANZA.

Ma non a lui «menomissimo di tutti i santi», sebbene adorno della «grazia di disvelare a tutti quale fosse la dispensazione del mistero

[63]) *Gal.*, III, 28.

ascoso da secoli in Dio», [64]) attribuite il valore di questa nuova coscienza, che l'uomo viene ad avere dell'unità sua col divino e dell'unità universale umana; bensì allo Spirito che parla da l'intimo del nostro cuore. È esso che ispira irresistibilmente una parola, che è come la traduzione in termini umani o metaforici di questa unità. La grande parola a voi è ben nota; essa suona: Padre nostro, che sei nei cieli! Padre nostro, ossia, di tutti noi figli di Te, e fratelli in Te!

E infatti, è Dio che «ha mandato lo Spirito del Figliuol suo nei nostri cuori, il quale grida: Padre!». [65]) «Conciossiachè tutti quelli che sono mossi dallo Spirito di Dio sono figliuoli di Dio. E voi avete ricevuto lo Spirito di adozione, per il quale noi gridiamo: Padre! Imperocchè lo stesso Spirito fa fede al nostro spirito che siamo figliuoli di Dio». [66])

È come una voce dunque del sangue, che sgorga spontanea e irriflessa dalle profondità della coscienza nuova. Più che rivelazione di una tendenza istintiva, è il sintomo agli occhi nostri di una identità di natura, di una comunione con Dio, che si affermano, giammai prima sentite, perchè, direbbe Paolo, giammai prima esistite fuori dell'amplesso dello Spirito.

Ciò ci comprova che la figliolanza divina si è ben innalzata al di sopra di una semplice significazione naturalistica, anche se universale, quale sarebbe quella sgorgante dal rapporto tra creatura e creatore; e ben anche al di sopra di una semplice qualifica morale, se essa fiorisce

---

[64]) *Ef.*, III, 8. — È noto che nel Nuovo Testamento la parola *santo* sta a designare qualunque fedele in Cristo.
[65]) *Gal.*, IV, 6. [66]) *Rom.*, VIII, 14-16.

così sul sostrato del peccato che, mediante la fede, cancella e distrugge, come sul sostrato della pura innocenza, ancora amorale, che essa divinizza. Ciò comprova ancora che l'universalità che brilla in essa è bensì la risultante di un fondo unico che vive in noi, e ci accomuna, ma che questo fondo comune non è la nostra natura umana, non è ciò che ci riattacca alla terra e verso la terra ci attrae, perchè la terra divide; ma è l'elemento divino, la fiamma luminosa di un comune amore, che ci sospinge verso un più alto grado di vita.

Il punto di congiunzione non è nel basso, ma in alto: in alto, come fonte di vita, il Padre; in alto, come termine, come finalità di vita, la vita nello Spirito; non nel buio passato umano, ma nell'avvenire, nella novità di vita, ognor più crescente.

È per questo che il concetto di figlio, insieme a quello concomitante di fratelli, acquista una significazione energetica, suona come un possesso di potenza di vita, come un anelito irreprimibile verso una conquista nè umanamente nè trascendentalmente, come vedremo, conseguita nella sua pienezza.

Questa concezione dinamica è così radicata in Paolo, che essa non esita ad affermarsi anche a costo di apparire come una limitazione del concetto stesso di figliolanza. Così egli non solo subordina la figliolanza alla nostra permanente fusione (in virtù della fede), col divino dramma amoroso della redenzione, quando dice: «e se figliuoli, anche eredi: eredi di Dio e coeredi di Cristo, se però patiamo con lui, per essere con lui glorificati», [67]) intendendo per patimento

[67]) *Rom.*, VIII, 17.

la croce e per gloria la resurrezione. Così non solo vincola la libertà dalla legge, costitutiva ed essenziale alla figliuolanza, tanto che figli di Dio è sinonimo di «figli della libertà»,[68]) quando identifica la libertà dalla legge con l'amore operante: «siete stati chiamati a questa libertà, non perchè facciate di essa una occasione per la carne, ma per servire gli uni gli altri nell'amore»:[69]) ma ancora, e sopra tutto egli fa intendere chiaramente che noi abbiamo ricevuto solo «le arre»,[70]) «le primizie dello Spirito»,[71]) e che quindi la figliolanza non è uno stato passivo, conservativo, terminale, non è una qualifica a noi inerente e quasi inalienabile, ma consiste essenzialmente nell'esercizio propulsivo di un bene avuto: lo Spirito, nell'esplicazione di una potenza in germe, nella custodia e nell'incremento di una favilla divina, destinata a spegnersi, se non è alimentata e ognor più secondata: «non ispegnete lo Spirito»;[72]) «non contristate lo Spirito».[73])

Ciò fa della figliolanza qualche cosa di essenzialmente combattivo: donde le similitudini guerriere così tipiche e così care a Paolo: «essendo figliuoli della luce, siamo sobrii, rivestiti della corazza della fede e dell'amore, e della speranza della salute per cimiero»;[74]) «fratelli, siate saldi nel Signore, e nella forza della sua potenza.... Per questo prendete tutta l'armatura di Dio.... Presentatevi al combattimento cinti di verità intorno ai vostri lombi, e vestiti dell'usbergo della giustizia, e avendo i piedi calzati della preparazione dell'evangelo della pace,

---

[68]) *Gal.*, IV, 31. [69]) *Gal.*, V, 13.
[70]) *II Cor.*, I, 22; V, 5; *Ef.*, I, 14. [71]) *Rom.*, VIII, 23.
[72]) *I Tess.*, V, 19. [73]) *Ef.*, IV, 30. [74]) *I Tess.*, V, 8.

sopra tutto prendendo lo scudo della fede.... Pigliate ancora l'elmo della salute e la spada dello Spirito». [75])

La figliolanza divina è dunque perseveranza e lotta di incremento «un rinnovellamento che si approfondisce di giorno in giorno», [76]) che delle stesse traversie, delle sofferenze stesse fa un mezzo di accesso verso un più alto trionfo: «la tribolazione produce la costanza, la costanza la virtù sperimentata, la virtù provata la speranza, la speranza poi non confonde». [77]) Essa è più che altro una tensione verso un termine, ognora più alto: «io, fratelli, non credo di aver toccata la mèta. Ma questo solo, che dimentico di quel che ho dietro le spalle, verso le cose stendendomi che mi stanno davanti, mi avanzo verso il segno, verso il premio della suprema vocazione di Dio in Cristo Gesù». [78])

È così che la fede, la quale segna la fusione iniziale con lo Spirito di Cristo, e perciò l'origine della figliolanza, è imperfetta senza la speranza, che costituisce la forza del progresso, la luce del cammino, la visione gioiosa della mèta lontana, ma che ognor più si appropinqua. La fede è lo slancio di adesione, è il primo bacio che fonde l'anima con lo Spirito nella fede giustificante e nel battesimo, e il bacio giornaliero che lo rinnovella in perpetuo nella fede abituale; la speranza è il diuturno viatico dell'attaccamento perseverante a un bene che si brama divenga più intimo all'infinito, è il conforto che sorregge nell'attesa, è la pregustazione del termine ultimo della fusione.

---

[75]) *Ef.*, VI, 10-17.
[76]) *II Cor.*, IV, 16.
[77]) *Rom.*, V, 3-5.
[78]) *Filipp.*, III, 12-14.

Noi con ciò siamo pervenuti ad un altro dei tratti distintivi della nuova concezione della vita e dei punti cardinali del nuovo orientamento spirituale. Al divieto, proprio del vecchio mondo etico-legale qui corrisponde la promessa,[79]) al comando e alla minaccia il dono progrediente e ognor più approfondentesi in noi, al dovere la spontaneità del desiderio; in una parola, al timore[80]) si sostituisce la speranza. E occorre riconoscere che ben poco hanno compreso lo spirito nuovo i predicatori di minacce, i diffonditori di tenebrosi terrori che abbrutiscono lo spirito e fanno della morale religiosa un disvalore, gli apostoli dell'inferno; di quell'inferno, di cui Paolo in tutta intera la sua attività missionaria tanto poco si ricordava da non farne mai menzione, silenzio che in qualche modo favorisce la teoria, arrischiata da alcuni a suo proposito, di una probabile salvezza finale universale o annichilamento assoluto di coloro che preferirono «la carne di morte», che non può «ereditare l'immortalità», allo «Spirito di vita».

Una cosa è certa, ed è che la fede e la speranza, queste due grandi forze puramente spirituali, che non arrisero alla antichità — Paolo stesso lo dice[81]) — che non culminarono in mezzo all'umanità schiava o tremebonda, impotente o dolorosa, oppure gaudente dell'attimo fuggevole senza ulteriori ideali, queste due grandi forze finalmente vengono a porsi, nella

---

[79]) « In Cristo, voi, avendo creduto, siete stati suggellati con lo Spirito della promessa », *Ef.*, I, 13.

[80]) « Voi non avete di nuovo ricevuto lo spirito di servitù a timore, anzi avete ricevuto lo Spirito di adozione », *Rom.*, VIII, 15.

[81]) *Ef.*, II, 12; *I Tess.*, IV, 13.

loro piena luce maestatica, al vertice dell'edificio della vita.

Il vecchio rapporto dunque della paternità divina — antico quanto è l'umanità religiosa [82]) — ma designante prima sempre: o l'inviolabilità del vincolo collettivistico della sola tribù, derivante dal comune animale *totem* o, più raramente, pianta *totem*, padre antenato di tutti i componenti della tribù; o il collegamento ideale di protezione nella paternità metaforica di un dio verso il singolo, nella religione dei Semiti; o la salda unità nazionale di un popolo, che, nella figliolanza impersonale e collettiva verso il suo dio, acquista il senso del suo valore e della sua missione ideale nel mondo, come in Israele; o ancora la naturalistica derivazione dell'ordine cosmico mettente capo all'uomo, da un dio Padre supremo che vince il primordiale ed increato Caos, come è in tutte le svariate e più lontane credenze del mondo intero; o infine l'intimità morale che il giusto, nel segreto ambito della sua coscienza, per effetto della sua giustizia, vive con gioia incomparabile col suo dio, come nel tardo giudaismo; qui straripa al di là della tribù, al di là del presunto increato Caos, al di là della nazione, al di là persino della giustizia.

È figliolanza essenziale per via dello Spirito (che diviene spirito nostro), e universale; non nella giustizia etica abrogata, ma nella fede che redime; non nel divieto e nel timore, ma nella speranza che fortifica; non nella soggezione che divide, ma nell'amore che unifica.

---

[82]) Cfr. il nostro studio: *L'evoluzione del concetto di paternità divina*, in « Bollettino di Studi storico-religiosi », Roma, 1921, p. 7-33.

Qui finalmente, per la prima volta, trasportate, per virtù della vita nello Spirito, in un aere dove ogni egoismo, ogni limitazione, che individualizza, che divide ed isola, si fonde e si sperde in una divina e universale unità di vita, le anime sorelle, al di sopra e al di fuori di ogni particolare motivo, nello stesso Padre, sentono la fratellanza comune, ossia la vita comune divina che palpita contemporaneamente in tutte.

8 — LA MORTE DELL'*IO* UMANO NELL'*IO* DIVINO.

Solo a questo punto noi possiamo adergerci alla visione precisa dell'incomparabile altezza a cui Paolo innalza l'uomo nuovo, e approfondire quei frammentari barlumi di unità — terrena e divina — che ci sono qua e là apparsi.

Convinciamoci innanzi tutto che una volta «presentati», anzi «sposati qual pura vergine a Cristo» la vita nostra nuova è, precisamente come nell'amore, [83]) una alienazione di vita: «La donna maritata — si noti il significato del paragone — è, per la legge, obbligata al marito, mentre egli vive; ma se il marito muore, ella è sciolta dalla legge del marito. Perciò, mentre vive il marito, sarà chiamata adultera, se divien di un altro marito; ma quando il marito è morto, ella è sciolta da quella legge, talchè non è adultera, se divien di un altro marito. Così anche voi, fratelli miei, siete divenuti morti alla legge, affinchè *siate di un altro*, che è risuscitato da morti». [84])

---

[83]) *I Cor.*, VII, 4. [84]) *Rom.*, VII, 2-4.

E questa dedizione, questa perdita di possesso di sè, è cosa così pacifica e indiscutibile, che più oltre Paolo può affermare col tono sicuro di chi si riferisce a cosa nota: «or voi non siete nella carne, anzi nello Spirito, se pur lo Spirito di Dio abita in voi: ma se alcuno non ha lo Spirito di Cristo, egli *non è di lui*»,[85]) il che fa dell'«esser *di* Cristo» una condizione essenziale della vita nuova. E la sfumatura amorosa di questo rapporto è ribadita in altro passo, dove l'amore terreno e l'amore di Cristo per la Chiesa e per i suoi membri, e quindi di essi per lui sono posti a confronto con un parallelismo singolarissimo, che intreccia la considerazione delle due forme di rapporto in modo sì stringente e continuo, che mira evidentemente a far risaltare la stretta simiglianza ideale dei due attaccamenti.[86])

Laonde l'uomo vive realmente non per sè, ma per lo Spirito, come anima cara della propria vita.[87])

Ma vivere per esso è qualche cosa di ben più di una adesione, di un riferimento perenne ad un termine a noi esteriore. Il segreto tesoro che fa *figli della luce*,[88]) la novità che ha radicalmente sovvertito la concezione della vita morale e della forma dei rapporti intercedenti tra l'anima e Dio, è precisamente nella perenne interiorità che il divino ha ora assunto nel cristianesimo rispetto all'uomo. È così che la personalità dei singoli riveste un carattere che esalta e sgomenta insieme la coscienza, se questa è davvero animata da un soffio di amore per il divino che la pervade. Una dignità religiosa sublima l'uomo dinanzi a se stesso, e l'amore

---

[85]) *Rom.*, VIII, 9. [86]) Vedi la nota 30.

per il divino è forzato a tramutarsi in un rispetto, in un riguardo, in una cura gelosa per se stesso: umile sede di una grandezza incomparabile.

Chi può ascoltare queste parole, senza un fremito intimo, se non di commozione, almeno di turbamento? «Non sapete voi che le vostre membra sono tempio dello Spirito santo, il quale è in voi, e il quale è stato a voi dato da Dio; e che non siete di voi stessi?». [89]) «Non sapete voi che siete tempio di Dio, e che lo Spirito di Dio abita in voi? Se alcuno violerà il tempio di Dio, Iddio lo sperderà, imperocchè santo è il tempio di Dio, che siete voi». [90]) Sol per un istante provate di credere veramente a ciò! Questa esperienza fugace di un istante resterà come meteora di luce nella vostra vita, e voi potrete sentire che realmente una potenza strana sgorga da questa fede. Suggestione? sarà. Ma se togliete il potere di suggestione all'ideale, che cosa resterà di esso per voi?

Pure, se considerassimo l'interiorità del divino come una semplice abitazione di esso in noi, certo resteremmo ben al di qua del termine vero a cui Paolo spinge la novità di vita. Considereremo noi la favilla dello spirito nostro rispetto alla fiamma divina, come due entità materiali, l'una impenetrabile all'altra? È ben visibile che una volta posto il principio della presenza della fiamma — per così dire — nella favilla, questa abitazione non può essere intesa, innanzi tutto se non come una fusione, e poi come un assorbimento del meno nel più, sì

[89]) *I Cor.*, VI, 19-20.
[90]) *I Cor.*, III, 16-17. Cfr. anche i passi *Rom.*, VIII, 9, 11; *II Cor.*, VI, 16; *Ef.*, II, 22; III, 17; *II Tim.*, I, 14.

che il più viene ad immedesimarsi col meno, e a sostituirsi ad esso. Così almeno sente l'anima di Paolo. «Chi sta unito col Signore, è un solo Spirito con lui», [91]) nel senso non di una semplice fusione *inter pares*, ma di una sostituzione di Cristo a noi, dello Spirito al nostro spirito, sì che egli diviene vita della nostra vita: «Cristo è la vita nostra»; [92]) «a me il vivere è Cristo»; [93]) anzi, per dirla con una espressione rimasta memorabile: «vivo non già io, ma vive in me Cristo». [94])

L'alienazione della propria vita è dunque veramente sostituzione di vita causata dal fondersi del nostro piccolo *io* con l'infinito *Io* divino. Come questa fusione, che si concilia — teniamolo ben presente in modo assoluto — con la coscienza individuale, e che vedemmo essere la fase suprema verso di cui tutta la corrente mistica cristiana ha sempre teso, debba intendersi, non è facile cosa nè il dirlo nè il pensarlo. È più una forma di esperienza che una teoria, più uno stato di coscienza refrattario all'analisi, più una intuizione che un pensiero definito Ancora qui forse, come a proposito della redenzione, l'unica fonte di luce approssimativa è rintracciabile nell'intensa esperienza amorosa terrena, che anche a questo termine aspira e questa unità sperimenta nei suoi istanti di suprema tensione.

Comunque storicamente è del tutto importante vedere come nel lontano Paolo — vivente in un ambiente bensì penetrato in largo modo da correnti di vita misteriosofiche, ma le cui forme sono estremamente diverse e inferiori ri-

---

[91]) *I Cor.*, VI, 17.
[92]) *Col.*, III, 4.
[93]) *Filipp.*, I, 21.
[94]) *Gal.*, II, 20.

spetto a quelle che fioriranno nell'alta mistica cristiana — come in lui, dico, l'unione trasformante oltre che essere, da quanto si è visto, il motivo perenne che anima la sua intera concezione della vita, si afferma ancora come vera e propria sostituzione dell'*Io* divino al nostro *io*, sino al punto di essere quello la fonte delle nostre stesse volizioni, delle nostre stesse tendenze, dei nostri stessi pensieri. Iddio, non è soltanto per Paolo «colui che compie tutte le cose in tutti»;[95]) bensì «quegli che opera in noi — nello stato di grazia, — il volere e l'operare»,[96]) e in quanto Spirito, non solo opera dal di fuori, ma si sostituisce alla stessa nostra vita affettiva e volitiva: «nello stesso modo lo Spirito sostenta la debolezza nostra, imperocchè non sappiamo come converrebbe quel che abbiamo da domandare; ma lo Spirito stesso sollecita per noi con sospiri inesplicabili. E Colui che è scrutatore dei cuori, conosce quel che brami lo Spirito, mentre egli stesso sollecita per i santi secondo Dio».[97])

È una intimità sì stretta, come si vede, che non può dirsi veramente dove l'umano persista e dove il divino si affacci. È un amplesso perpetuo, in cui l'individualità umana sembra che permanga solo per assaporare e per godere con perenne freschezza la sua fusione con Dio. La personalità è ridotta quasi al semplice còmpito di mantenere una continua coscienza di questa soavissima compenetrazione. Per il resto tutto deriva da Dio, tutto è in Dio, tutto è Dio. Si ascolti: «essendo voi radicati e fondati nell'amore, possiate conoscere l'amore di Cristo che sovrabbonda ogni conoscenza, acciocchè sia-

---

[95]) *Ef.*, I, 23. [96]) *Filipp.*, II, 13. [97]) *Rom.*, VIII, 26-27.

te ripieni fino a tutta la pienezza di Dio». [98]) «In Cristo abita corporalmente tutta la pienezza della deità, e voi siete ripieni in lui». [99]) Sono parole di un'estrema potenza.

Ciò che prima, e solo in un modo molto parziale, era stata la prerogativa sovreminente di poche grandi personalità religiose, come i Profeti; o un fugace stato soprannaturale, come nell'ispirazione, qui, in modo integrale ed intensivo, e penetrando sino alle scaturigini della moralità, si diffonde per la prima volta nella storia religiosa del mondo, nell'umiltà umana più reietta, e si adorna di una stabilità così ferma, che può trovare la sua spiegazione solo coll'esser divenuta così profonda ed intima, da vivere nell'uomo quasi come una seconda natura.

È una nuova umanità, sgorgante da un «secondo Adamo» Paolo pensò che fosse apparsa sulla terra. Dopo oltre venti anni di apostolato senza requie, ricolmo di lotte e di traversie, ma radioso nella gioia della certa speranza «che non confonde», egli restò vittima del suo sogno sublime, dimenticato presto, nei suoi tratti costitutivi, dalla generalità dei cristiani, salvo che da alcune grandi anime solitarie, che individualmente seppero di nuovo assurgere alla gioia ineffabile del divino amplesso dello Spirito.

Nondimeno esse stesse — queste grandi anime di mistici — non sono che superstiti e isolate colonne di un grande edifizio: il sogno vero di Paolo, quello che con lui nacque e con lui morì. È una forma ulteriore di vita, rispetto alla quale ben addietro restano gli stessi sviluppi mistici posteriori. Anzi essa è la sola

---

[98]) *Ef.*, III, 18-19. [99]) *Col.*, II, 9.

forma genuinamente cristiana, che trascende l'individualità dei singoli, qualunque possa essere la sublime profondità del loro rapporto con Dio. E per essere rimasta favilla spenta nell'anima cristiana, noi possiamo tentare di riviverla, chiamandola veramente il sogno paolino, l'ideale paolino dell'umanità, pur convinti che l'umanità non sarà mai essenzialmente cristiana, finchè, attuandolo nel suo senso, non saprà ridiventare paolina.

9 — LA COMUNIONE UNIVERSALE DEGLI SPIRITI.

«La mia vita è la vostra, la vostra vita è la mia, voi vivete ciò che io vivo.... — diceva Victor Hugo — ah! insensato, chi crede che io non sia te!». [100])

Nonostante tutti gli egoismi, le dissenzioni, gli attriti che isolano, dividono e spesso contrappongono le singole esistenze in antitesi, una voce sorge dal profondo delle anime ad accusare una identità fondamentale, che tende a voler essere unità. Nel turbine furioso e disgregatore della vita ogni giorno questo slancio unificatore riesce ad affermarsi o nelle giovinezze fecondate dall'amore che illumina, o nei magnanimi voli dei poeti, o nella generosa attività filantropica. Ma sono come faville isolate, che presto ricadono spente, su la cinerea massa inerte dei più. Qualche cosa manca per fare di esse una fiamma sola, suscitatrice di un grande incendio, sì che tutte le anime possano trovare il loro luogo di fusione, il loro punto di incontro, una forza che le avvicini e le organizzi, in modo da fare delle vite loro svariate

e molteplici, una compenetrazione universale in un Principio unico.

Di fronte a questo bisogno la fraternità nella speranza sta a designare qualche cosa di insufficiente ancora. E Paolo infatti non si arresta alla semplice designazione di figli di Dio e di fratelli in Cristo. Egli sentì che la famiglia offre una similitudine inadeguata ad esprimere quella realtà unitaria di vita, a cui le anime singole tendono sotto l'impulso dell'unico Spirito che le informa tutte. Come egli nella fusione dell'*io* umano coll'*Io* divino superò indubbiamente il concetto evangelico di figlio di Dio, quando asserì che chi è unito col Signore è un solo spirito con lui, sino al punto che il vero principio agente della sua vita non è la sua anima, ma è Cristo che vive in lui in luogo di essa; così parallelamente egli era portato di necessità a superare il correlativo concetto evangelico di fratelli, mediante un altro che riuscisse a designare meglio questa maggiore intimità di rapporti. [101])

È così che la coesistenza di tutti in un unico principio vitale agente — Cristo, lo Spirito — richiamò in un primo momento alla mente di Paolo lo stretto legame unitario che fonde le diverse membra in un corpo solo. «Siccome uno è il corpo, ed ha molte membra, e tutte le membra del corpo essendo molte, nulladimeno sono un corpo solo: così anche Cristo». [102])

---

[101]) Religiosamente, questo ulteriore approfondimento e intensificazione della figliuolanza e fratellanza evangeliche non rappresentano una diversificazione della dottrina di Gesù, in quanto Gesù stesso preannunziò l'invio dello Spirito, dal cui possesso secondo Paolo deriva questa maggiore e ulteriore intimità di rapporti.

[102]) *I Cor.*, XII, 12.

«Non sapete voi che i vostri corpi sono membra di Cristo?». «Così siamo molti un solo corpo in Cristo, e ad uno ad uno membra gli uni degli altri». [103])

Nessuna similitudine come questa avrebbe potuto essere più feconda di insospettati sviluppi, di un valore spirituale ed etico-sociale veramente altissimo. Poichè essa non soltanto si prestava a rispettare, nell'unità di vita, l'elemento vario delle singole individualità: «che se fossero tutti un sol membro, dove il corpo? Se il corpo fosse tutto occhio, dove l'udito? se tutto udito, dove l'odorato? Ora però le membra sono molte, uno il corpo»; [104]) non solo offriva agevole modo di determinare il rapporto tra tutti i membri e Cristo, identificando questi nel capo «dal quale tutto il corpo, ben coordinato e unito insieme, per via di tutte le giunture di comunicazione, in virtù della proporzionata potenza di ciascun membro, riceve la sua crescenza e la perfezione nell'amore»; [105]) non solo veniva spontaneamente a richiamare al pensiero la partecipazione di tutte le membra alla vita di uno Spirito solo; ma principalmente traduceva la coesione organica in una solidarietà morale, in una medesimezza di coscienza, anzi in una unità di sentire, di volere e di operare, che difficilmente avrebbe potuto essere in diverso modo espressa.

Così la coesione organica è interdipendenza dei singoli individui o classi di individui: «e non può dire l'occhio alla mano: non ho bisogno dell'opera tua; o similmente la mano ai piedi: non siete necessari per me», è supervalutazione

[103]) *I Cor.*, XII, 27.
[104]) *I Cor.*, XII, 17-19.
[105]) *Ef.*, IV, 16; cfr. anche *Col.*, II, 19.

delle parti in apparenza più reiette: «anzi molto sono più necessarie quella membra del corpo, le quali sembrano più deboli; e a quelle membra che crediamo le più ignobili del corpo, a queste mettiamo attorno maggiore ornamento, e a quello che è in noi di inonesto, si ha riguardo maggiore»; è medesimezza di destino, che porta ad impedire che «siavi scisma nel corpo, ma anzi abbiano le membra la stessa cura le une per le altre»; per cui è unità di coscienza, unità di sentire: «e se un membro patisce, patiscono insieme tutte le membra; e se un membro gode, godono insieme tutte le membra». [106])

Questa coesione delle singole membra fra loro, tra le membra e il capo: ossia Cristo, e tra le membra e l'anima che le pervade, ossia lo Spirito di Dio, innalzata a forma suprema ed assoluta di condotta — senza di che si ha la perdita dello Spirito e la secessione dal capo, ossia da Cristo — porta, in virtù di questa mistica unità di vita, ad una reversibilità singolarissima, da un singolo a tutti i componenti del corpo, di ogni cosa che scenda o derivi da Cristo o da Dio: «sia dunque che siamo tribolati, lo siamo per altrui consolazione e salute; sia che siamo consolati, lo siamo per altrui consolazione e salute, la quale si compie per mezzo della sofferenza di quei medesimi patimenti di Cristo, che pur noi patiamo. E Dio ci consola in ogni nostra tribolazione, affinchè pur noi consolar possiamo coloro che in qualunque strettezza si trovano, mediante la consolazione, onde siamo anche noi da Dio consolati. Imperocchè, siccome abbondano sopra di

[106]) *I Cor.*, XII, 21-26.

noi i patimenti di Cristo, così pure è per Cristo ridondante la nostra consolazione». [107]) Intreccio di parole espressivo ed originale, in cui noi vediamo riprodotta a tre — io, prossimo e Dio — quella unità a due, che già vedemmo tra il singolo e Cristo, tra il singolo e Dio.

Ciò dà origine ad una santificazione — di un valore sociale incommensurabile — del terzo termine: il prossimo, mediante una coesistenza intuitiva di Cristo in noi e in esso: «in tal guisa peccando voi contro i fratelli, o offendendo la loro debole coscienza contro Cristo peccate». [108]) D'altro canto questa naturale comunicabilità dello Spirito da un singolo all'altro: fondamento dell'unità a tre, appare a Paolo qualche cosa di così potente e di così reale, che può giungere agli occhi suoi ad estendersi anche oltre i limiti religiosi assorbendo chiunque gli si approssimi, forse per una virtù di penetrazione che lo Spirito ha; per cui «è santificato il marito infedele per la moglie fedele, e la moglie infedele per il marito fedele; altrimenti i vostri figliuoli sarebbero immondi, ma ora sono santi». [109]) Al timore della profanazione, proprio di uno stato di impotenza, di debolezza e di aridità, qui si sostituisce un senso di trionfo e di gioiosa sicurezza, che cerca il contatto per santificare. [110]) Ancora una volta lo Spirito si rivela come potenza, e l'unità a tre assurge ad un valore sociale ognor più fecondo.

Ora quest'unione a tre, propria e sola di Paolo, è una variazione, anzi potenziazione mistica di una importanza suprema. Finchè l'anima solitaria, nella sua comunione con Dio, sente

---

[107]) *II Cor.*, I, 4-6.
[108]) *I Cor.*, VIII, 12.
[109]) *I Cor.*, VII, 14.
[110]) *I Cor.*, VII, 16.

tutto il mondo come una parvenza vuota, e lo vede svanire al cospetto di una realtà che la penetra, la domina e l'assorbe: la realtà divina; lo slancio mistico è forzatamente portato, non diremo ad un tenore egoistico di vita, perchè l'egoismo vero non esiste nell'oblio del mondo, sì bene nella subordinazione del mondo a noi; ma certo ad un isolamento, ad una segregazione, se non perniciosi, indubbiamente sterili per gli altri. Le gioie ineffabili che sorridono all'anima nell'estasi, non fioriranno mai in nuove gioie per gli altri. Viene così a formarsi ognuno un mondo spirituale chiuso, impenetrabile, di cui egli è quasi geloso, come se l'altrui contatto si tramutasse in una profanazione. Il singolo sente la tenerezza del Padre, l'amore del Figlio, ma nel Padre non ritrova i fratelli, nel senso che egli riesce ad esplorare e ad attuare solo un infinitesimale frammento dell'unità dello Spirito.

Questa forma di mistica comunione, che è stata quasi la sola giunta a svolgersi nei secoli posteriori, è apertamente svalutata da Paolo, che è di continuo assillato dalla preoccupazione intensissima di far sentire che lo Spirito di Dio è spirito di sociabilità, che la perfetta vita in Cristo non è possibile se non mediante la coesione del corpo di Cristo, che non vi è in proprio modo Iddio, là dove non è vissuta la universale «unità dello Spirito». Espressione stupenda, che assorge ad un alto valore filosofico: «siate solleciti di conservare l'unità dello Spirito». [111])

[111]) *Ef.*, IV, 3. — È un'espressione questa che l'individualismo religioso protestante, assorto com'è nell'intensità sua interiore, non ha meditato abbastanza.

Qui la similitudine del corpo è palesemente superata. Al di sopra dell'unità organica, pur sempre relativa ed imperfetta, perchè materiale, brilla un'unità più intima, più viva, più essenziale: l'unità dello Spirito. L'altra non è che una pallida immagine; è la parvenza multicolore che nasconde una medesimezza di luce: termine vero della vita sociale per Paolo.

Innegabilmente uno dei tratti più caratteristici che contraddistingue l'unione trasformante della mistica posteriore, quando giunge a superare la fase ascetica e la fase estatica, è appunto l'energica attività che essa imprime al soggetto a favore d'altrui. Ma così la realtà sperimentale di questa comunione col divino, come la concezione teoretica che i mistici hanno avuto di essa, han portato sempre un'impronta essenzialmente individualistica, che ha finito col fare di questa comunione addirittura un fenomeno di eccezione, prerogativa di alcuni esseri privilegiati.

La sovrabbondanza della potenza di Cristo non sa essere invece concepita da Paolo che sotto la forma di una fusione di tutti in un solo Spirito: «un solo Spirito e un solo corpo». [112]) L'inevitabile punto di arrivo di tutto ciò non può venir meno al pensiero di alcuno: «adunque voi siete tutti *un solo* in Cristo Gesù». [113]) Ecco l'unica vera grande parola che può trasformare il mondo! Essere tutti un solo.... sia in modo fondamentale e costitutivo, in virtù dello Spirito divino che forma la vita della nostra vita; sia in forma morale e pratica nella reversibilità universale di ogni esperienza singola e nell'unità di sentire.

---

[112]) *Ef.*, IV, 4. [113]) *Gal.*, III, 29.

Ma se questa è la condizione indispensabile per la trasformazione morale del mondo, per sovvertire radicalmente tutte le barriere, per annullare tutte le distinzioni disgregatrici, per uccidere tutti gli impulsi ciechi di un odio insensato, per stringere gli istinti sociali dei singoli e delle collettività in una vera ed alta unità di coscienza umana, ed elevare questa ad una sfera più luminosa di vita, ognun vede anche però che questa condizione sarà sempre un vano conato e uno sterile ideale, finchè noi non vedremo realmente in ognuno vivere e palpitare la medesima essenza, anzi la più intima di noi stessi; finchè non sentiremo che quanto in noi vi è di più caro, di più delicato, di più sacro, di più sensibile è presente davvero in tutti, anzi forma la vera anima loro. Sarà vana rettorica dire: «io sono te», se questa frase non sarà sorretta dalla convinzione ferma che realmente il principio della nostra sensibilità e della nostra vita è proprio quello stesso, che, per una virtù di onnipresenza, sente, è offeso, soffre e gioisce in altri: onnipresenza che non può essere posseduta che da un Principio unico, universale e trascendente i singoli, un Principio che sa essere in tutti perchè è al di sopra di tutti. Togliete questa mistica e religiosa convinzione, e all'anima crudele da cui voi implorerete pietà, all'anima inesorabile da cui impetrerete perdono, all'egoista da cui cercherete benignità, non potrete dire con slancio amoroso: «io sono te!», senza che la vostra anima senta di proferire una bella e affascinante menzogna.

Comunque è per Paolo che per la prima volta nella storia dell'umanità, l'individuo sospinto da un bisogno irrefrenabile — prodotto

di questa Potenza divina discesa in lui, abitante in lui e che si traduce in una fonte di autonomia di bene — esce dal suo stato di limitazione, spezza i confini della propria subbiettività umana. È per lui che la società, lungi dall'apparire un insieme di individualità morali, scisse e separate da rigide barriere, o di personalità esteriori le une alle altre, non comunicabili fra loro, si trasforma in una comunione e in una interiorità intima ed unica di vita, in cui la forza mistica dei singoli, la spontaneità amorosa e divina di essi, sapientemente si dispone in un organismo, in cui ogni singola parte non solo vive per l'altra, ma vive dell'altra, vive coll'altra, vive nell'altra. Cosicchè l'*io* piccolo e frammentario di ognuno si ecclissa dietro un *Io* sublime e universale, che vive in tutti, che opera in tutti.

Certo noi dobbiamo riconoscere che questa è una forma di vita morale[114]) radicalmente diversa e più profonda di quella comune corrente, ossia di quella che si fonda sulla legge morale, vive di dovere, è una conseguenza della esteriorità e impenetrabilità dei singoli, e in ultimo fondo, sta sotto l'influsso o manifesto o velato e persino inconsapevole, di una sanzione. Noi riteniamo che la prima sia incomparabilmente più efficace, più feconda, e propria di una civiltà superiore.

Certo Paolo in questa umanità cristiana vivente ancora sotto la legge morale, e non nel-

---

114) Ad un occhio esperto non sfuggirà che questo vivere l'unità dello Spirito, questo « io che sono te » è insito nella massima di Gesù « non fare agli altri ciò che non vorresti che fosse fatto a te stesso ». La formula paolina ne è la spiegazione e il fondamento teoretico.

l'«unità dello Spirito», ravviserebbe una società ancora irredenta, per cui «Cristo è morto invano». In ogni caso, il non aver i più degli uomini nelle cui mani è rimasto affidato nei secoli *il verbo della croce*, capita la profondità del rivolgimento morale che esso forzatamente presupponeva, l'aver essi lasciato presto cadere spenta questa favilla fulgida di vita nuova, preferendo le vecchie, semplici e comode ingiunzioni, comandamenti e minacce a fondo legale, da una parte ha fatto sì che la cristianità in genere abbia perduto il tratto morale che l'ha contraddistinta all'origine, sino al punto di fare del suo principio essenziale di vita: lo Spirito, qualche cosa che nessuno in vero modo sperimenta, e ben pochi capiscono, appena si esca da una pura ispirazione di carattere intellettualistico — precisamente come è avvenuto per un altro principio capitale intellettualizzato: la fede, — riducendolo così ad un fatto religioso, come ognun sa, conosciuto e sperimentato già in modo anche più intenso dai pagani. E d'altra parte, cosa di maggior momento, ha privato il mondo di una grande, poderosa e millenaria esperienza collettiva, molto preziosa e per vagliare la potenzialità insita nella nuova concezione, e per coglierne tutti i possibili frutti.

È in questo senso che noi pensiamo che l'opera di Paolo non è compiuta ancora, che essa è rimasta, oltre che teoreticamente, come vedremo a proposito di lui pensatore, anche e soprattutto moralmente una fonte di vita ancora non venuta alla luce; e che una nuova immane lotta dovrà presto essere impegnata nel nome suo, che finora, stranezza del caso! era apparso sempre come il simbolo massimo e il fondamento più sicuro del rigido teologismo

tradizionale — sia cattolico sia protestante, — e dell'inflessibile concezione giuridica dell'atto redentivo, fonte a sua volta della risorta forma etico-legale della vita.

10 — LO SPIRITO È AMORE.

Così però l'unità del singolo con Dio, come l'unità di tutti fra loro, in una parola «l'unità dello Spirito», resterà per noi, una teoria misteriosa, se non penetreremo nell'intimo di questa unità, cogliendo il modo suo di vibrare, la sua colorazione sentimentale, il carattere soggettivo che essa prende in noi: in breve, la potenza psicologica in cui essa si traduce nelle singole coscienze.

Sol che noi assaporiamo per un istante questa unione universale, la sentiremo subito come una realtà di amore. Non sarà soltanto l'esperienza dell'amore terreno, che per analogia ci condurrà a questo risultato, e neppure solo l'intima logica che anima tutto il dinamismo della vita nuova, che si appaleserà a noi come un evidente intreccio d'amore, sebbene questo rappresenti già in sè una prova cospicua. E in vero, che è l'iniziativa salvatrice del Padre ad onta della giustizia? Che è la dedizione a noi del Figlio e la dedizione di noi a lui nella fede? Che cosa è il rivestimento che l'uomo fa di lui, l'alienazione della propria vita, l'assorbimento di essa da parte di Cristo, che diviene così vita nostra, la vita che vive in luogo della nostra vita? Che è la fusione di tutti noi in un solo essere, questo riconoscimento di una unità palpitante e morale? E infine che cosa è l'amplesso universale in cui lo Spirito serra tutti in sè?

Ma, oltre tutto questo, è soprattutto la esatta valutazione di ciò che Paolo dice e il posto preminente che egli assegna al principio dell'amore, con espressioni, con attributi, con riferimenti che lo estollono al di sopra di tutto, sia nella vita dello spirito, sia nell'universo.

Noi sappiamo già che quanto di spiritualmente valevole nel campo dell'intuizione e nel campo dell'azione la vita nuova possiede in sè, è per Paolo null'altro che «un dono dello Spirito», [115]) per cui l'anima nostra tende ad essere quasi solo una recettività amorosa di questa vita soprannaturale che si esplica in essa.

Nondimeno le qualità eminenti conferite dallo Spirito, le dovizie più cospicue che si nascondono nel senso della vita in Cristo, le più potenti forze vitali come la fede: bacio iniziale che fonde l'anima con lo Spirito, e la speranza stessa che «vede in enigma» [116]) il termine imperscrutabile dell'ideale divino, sono per Paolo, a vero dire «un niente», private di qualche cosa che è la scaturigine di tutto, la forza di tutto, «il vincolo della perfezione»; [117]) serrando gli uomini tra loro e gli uomini con Dio, in modo da costituire essa propriamente l'essenza dell'unità dello Spirito. «Quando io parlassi le lingue degli uomini e degli angeli.... e quando avessi la profezia e intendessi tutti i misteri e tutto lo scibile, e quando avessi tutta la fede, talmente che trasportassi le montagne.... e quando distribuissi in nutrimento ai poveri tutti i miei beni.... e quando sacrificassi il mio corpo ad essere bruciato,

---

[116]) *I Cor.*, XIII, 12; *Rom.*, VIII, 24.
[117]) *Col.*, III, 14.

se non ho l'amore nulla mi gioverebbe», anzi «io sarei niente». [118])

Qui si vede che l'amore è ben più che una virtù. Esso che tutta la vita morale racchiude in sè: «la pienezza della legge è nell'amore»; [119]) «tutta la legge è racchiusa in questa sola parola», [120]) nondimeno tanto sopravanza la vita morale per qualche cosa di insito e di proprio, che la condotta più eroica e perfetta, senza di esso, a nulla giova, senza di esso è una vuota parvenza.

Difficilmente noi potremmo renderci ragione di questa esaltazione eticamente assurda e incomprensibile dell'amore, — esaltazione che senza dubbio va bene al di là di ogni motivazione terrenamente sperimentabile, come quando Paolo dice che l'amore è paziente, che esso è pieno di benignità, che l'amore non invidia, che non è millantatore, che non si gonfia di orgoglio, che non fa nulla di sconveniente, che esso non crea il bene proprio, non si irrita, non imputa il male, non prende piacere dell'ingiustizia, ma gioisce della verità, scusa tutto, crede tutto, spera tutto, sopporta tutto; perchè potrebbe essere obbiettato che questa stupenda enumerazione di motivi di eccellenza, sono compresi in fondo nella perfezione morale — difficilmente, dico, noi riusciremmo a capirla, se in fondo la nullità del nostro essere, una volta privato dell'amore, la inutilità di ogni condotta, una volta disadorna del suo riflesso, non ci inducessero a ravvisare nell'amore qualche cosa di sostanziale, direi quasi un principio di vita, sia per lo spirito nostro, sia per l'azione mo-

[119]) *Rom.*, XIII, 9-10.
[120]) *Gal.*, V, 14; cfr. *I Tim.*, I, 5.

rale, in modo che tutti gli stati di quello e tutte le virtù di questa vengano a presentarsi come attributi, qualità, effetti di una sostanza, che allo sparire dell'amore, svanisce essa stessa: se non ho l'amore io sono niente!

Senza dubbio esso è l'impronta del divino in noi; diciamo anzi di più, esso è il divino stesso in noi. In Paolo non troviamo la definizione di San Giovanni: Dio è amore. Ma forse essa manca in Paolo, perchè ciò che egli dice dei rapporti tra Dio e amore è di certo più esatto, più preciso, più profondo di quanto rivela la espressione giovannea.

Paolo vide bensì, e l'espresse nella maniera più eloquente, più vivace, piena di un *pathos* intenso, paragonato da lui stesso all'ardenza terrena, che spesse volte viene anzi superata, che tutta la nuova vita, sia nella nostra esperienza interiore, sia nei rapporti con Dio, sia nei rapporti con gli altri è vita essenzialmente di amore, portato all'estremo termine della fusione, anzi dell'unità. Ma a questa colorazione sentimentale che ha il divino in noi egli non si fermò. Al di là dell'esperienza egli cercò il principio, qualche cosa che fosse la causa di questo effetto, la sostanza che si vela e si adorna in noi di questa ineffabile parvenza. Spirito profondamente filosofico, come vedremo, osò scrutare nell'intimo dell'amore.

Il risultato di questa sua indagine egli non lo esprime alla lettera in nessun luogo, perchè potrebbe dirsi che egli lo manifesta dovunque. Che è infatti per lui questa vita che tutta si incentra nell'amore? Ci è ben noto che essa non è l'esecuzione di un comandamento, non è l'obbedienza alla legge, sia pure una legge, per così dire, di amore, se fosse psicologica-

mente possibile e ragionevole comandare l'amore; ma giustamente invece è frutto di una potenza in noi: «il regno di Dio non consiste in parole, ma in potenza»,[121]) «la vostra fede sia in potenza di Dio».[122])

E se noi penetriamo davvero nell'essenza dell'amore, non tarderemo certo a ravvisare in esso un principio essenzialmente attivo, poichè un amore inerte è un assurdo psicologico, e chi ha provato amore ha provato una potenza che sospinge di dentro, e che scaturisce irresistibile dalle più profonde ed arcane latebre del nostro essere. L'aspetto dinamico, energetico, che prende tutta la vita in Paolo, anzi tutto il suo linguaggio, come è stato notato,[123]) è senza dubbio psicologicamente un risultato coerente e inevitabile dell'aver fatto dell'amore il suo principio capitale.

Mostreremmo però una somma ignoranza di tutto il suo pensiero se tardassimo a ravvisare ciò che è per lui questa potenza, se esitassimo molto a individuare il principio divino e insieme teoretico che è l'equivalente dell'amore in noi, non solo come fonte della potenza, ma anche come attuazione di essa, come propriamente forma di vita nella potenza.

Se tutto deriva dallo Spirito, tutto si incentra nello Spirito, tutto vive dello Spirito, la potenza amorosa è certamente lo Spirito. Esso trasformando la nostra psiche naturale in *spirito*, ci redime dall'impotenza morale; è esso la fonte della libertà dalla legge «dove è lo Spirito del Signore ivi libertà»; Cristo in noi è lo Spirito di lui in noi; la vita in Cristo è la vita nello Spirito; il legame d'amore che fonde noi con

---

[121]) *I Cor.*, IV, 20. [122]) *I Cor.*, II, 5.

Dio, e fonde tutti in Lui si chiama vivere l'unità dello Spirito; dovunque esso si manifesta un principio di unificazione, sia con Dio, e quindi potenza divina, santità; sia con gli uomini, e quindi potenza d'amore operoso, organizzatore unico del mistico corpo della società redenta, di cui tutti siamo, per via delle nostre particolarità, singole membra, sì che esso è l'unità nella varietà: «Vi sono distinzioni di doni, ma un medesimo Spirito.... e tutte queste cose le opera quell'uno stesso Spirito, che distribuisce a ciascuno secondo che a lui piace». [124])

Ed è a proposito appunto di questi doni dello Spirito, che Paolo eleva al vertice della vita, all'apice dell'universo, l'amore, come il più alto frutto di esso: «Aspirate ai doni migliori. Anzi io vi insegno una via più sublime....»; [125]) e qui egli inizia il suo cantico all'amore. E noi non possiamo portar dubbio che lo Spirito sia la fonte verace dell'amore, anche se in questo luogo egli lo pone solo implicitamente tra gli effetti dello Spirito, quando leggiamo altrove che «l'amore di Dio è sparso nei nostri cuori per lo Spirito santo, che ci è stato dato». [126])

Tutto porta a concludere che l'amore in noi, questa potenza che non sgorga dalla psiche irredenta, è lo Spirito di Dio in noi. Esso porta l'amore nel suo seno scendendo da Dio, e vivendo in noi si esplica solo come vita d'amore, se ogni altra virtù all'amore si riduce. È in questo senso che noi possiamo capire come la condotta morale priva dell'amore a nulla giova, in quanto si risolve quasi in un ritorno

---

[124]) *I Cor.*, XII, 4, 11. [125]) *I Cor.*, XII, 31.
[126]) *Rom.*, V, 5.

allo stato irredento, alla vita sotto la legge, cioè allo stato privo dello Spirito; ed è in questo senso ancora che è possibile spiegare come senza l'amore io sono, per così dire, niente, perchè privo dell'elemento divino. D'altro canto ciò solo dà luce e fondamento a quel principio cristiano di vita, da tanti definito un assurdo psicologico: l'amore dei nemici. Se in tutti noi, giudei e gentili, schiavi e liberi, uomini e donne, amici e nemici, vive quell'uno stesso Spirito, ed esso è essenzialmente amore, come potremo noi impedire alle sue singole incarnazioni di protendersi spontaneamente in uno slancio d'amore? «Non vi resti con chicchessia altro debito che lo scambievole amore». [127]) «Salutatevi dunque gli uni gli altri col bacio santo». [128])

Amore e Spirito sono due termini correlativi in Paolo, due denominazioni diverse di una sola realtà, due aspetti che s'illuminano vicendevolmente, e dalla loro fusione teoretica in un principio unico sgorga quella luce che dissipa le tenebre d'ogni mistero della vita cristiana. E veramente ogni enigma dovette sembrare a Paolo risolto in virtù dello Spirito, se esso gli si rivelò come ciò «che penetra tutte le cose, anche le profondità di Dio», [129]) se potette dire che l'uomo che lo possiede, alla luce di esso «giudica di tutte le cose, ed ei non è giudicato da alcuno». [130])

Queste parole che suonano in Paolo come risultato di esperienza mistica, noi possiamo invece elevarle per lui a fonte di altissimo merito speculativo e ravvisare in esse l'affermazione massima del valore del suo pensiero. Egli

---

[127]) *Gal.*, III, 28.
[128]) *I Cor.*, XVI, 20.
[129]) *I Cor.*, II, 10.
[130]) *I Cor.*, II, 15.

traducendo il concetto supremo, ma metaforico e sentimentale, dell'amore, al di là del quale l'esperienza mistica non va, nel principio divino, teoretico, filosofico e reale dello Spirito, e giungendo a spiegare tutta la vita nuova con esso, innalzava su la base della grande parola d'amore del Cristo un monumento di dottrina, compresa poco finora, ma rivelantesi ognora più fornita di un valore filosofico profondo,[131]) e capace di affrontare vittoriosamente i nemici di Cristo.

Come aveva reso di efficacia universale la persona del Cristo e del Messia, facendola conferitrice nel mondo di una potenza da tutti acquisibile, da tutti i cuori umani sempre invocata invano e sognata come un ideale quasi irraggiungibile: la potenza divina, che egli chiamò dello Spirito divino, la potenza di Cristo-Spirito, cioè dello Spirito di Cristo, conquistando così il mondo al Cristo-Messia; similmente traducendo la parola nuova annunziata da Cristo: l'amore, nel concetto filosofico dello Spirito, dava ad essa un fondamento teoretico, una struttura organica e coerente di pensiero, capace di rimanere nel seno della religiosa, indotta e pratica vita cristiana, come una sentinella vigile nei secoli, per difenderla da coloro che avessero voluto staccare la vita dello spirito, la spiritualità dell'esistenza dalla parola d'amore promulgata da Cristo.

Ma non basta. Mediante il concetto dello Spirito, oltre che conferire alla persona del giudaico Messia Gesù una efficacia incomparabile, e a dare alla sua nuova concezione morale un fondamento teoretico nella stessa struttura dell'anima umana, Paolo riusciva a fondere in modo perenne e in un principio unico la persona del Cristo e la sua parola.

Vedemmo di già che uno dei tratti più ca-

ratteristici della primitiva vita cristiana è la identificazione assoluta, tra la dottrina e il promulgatore di questa dottrina, tra la parola e la persona che l'annunzia, tra il pensiero e la vita che sembra generarlo. Per cui il vangelo emana da Cristo non come una idea, ma come una potenza; essa non è una ideologia, è una forza; più ancora che una concezione della vita, è la vita divina, è il divino che si comunica e si diffonde. Per questo la nuova concezione della vita è insieme anche una nuova potenza di vita: guardata come concezione si chiama vangelo, guardata come potenza, si chiama Cristo. Ora questa unità tra Cristo e la sua parola, vissuta e sperimentata dalla primitiva coscienza cristiana in un modo del tutto pratico, religioso ed empirico, per virtù di Paolo viene a trovare un equivalente teoretico ed obbiettivo, che li fonde entrambi nello Spirito, in quanto esso si presenta insieme come lo Spirito di Cristo e come la potenza amorosa.

In una parola Paolo veniva a dire, non già semplicemente, come Giovanni, che Dio è amore, ma più esattamente che il divino — sia esso il Padre, sia esso il Figlio — in quanto agisce e si comunica è amore, ossia lo Spirito. E questa maggior precisione di vedute nel rapporto tra Dio e amore è esplicitamente confermata da espressioni che riguardano la stessa attività intima di Dio, quando Paolo, nel seno imperscrutabile del Padre, dà allo stesso Figlio una origine amorosa, in quanto egli è definito «Figlio dell'amor suo». [132]) E considerando che per Paolo il vero creatore dell'universo è il Figlio, «in cui sono state create tutte le cose, ne'

[132]) *Col.*, I, 13. — Cfr. *Rom.*, VIII, 35.

cieli e in terra, le visibili e le invisibili.... tutte le cose sono state create per mezzo di lui, e per cagione di lui, ed egli è avanti ogni cosa, e tutte le cose sussistono per lui», [133]) si viene a dare, oltre che alla redenzione, forse anche alla creazione, una origine amorosa.

Per cui Paolo, su la caducità di tutte le cose, potè proclamare l'eterna validità dell'amore: «L'amore non perirà giammai. Le profezie passeranno, e le lingue cesseranno. La scienza sarà abolita, imperocchè ora parzialmente conosciamo e parzialmente profetiamo; ma quando viene il perfetto, è rimosso ciò che è parziale.... ora noi vediamo come in uno specchio, quasi in enigma, allora poi faccia a faccia. Ora conosco parzialmente, allora poi conoscerò allo stesso modo, come mi conosco io stesso». E altri bagliori di questa eternità dell'amore ci sorrideranno più oltre.

Per ora possiamo dire che nulla può dunque nell'universo paragonarsi ad esso. Al suo cospetto la stessa fede e la speranza stessa impallidiscono: «restano così, fede, speranza e amore, queste tre cose: ma la più grande è l'amore». [134]) Anzi molto c'è da discutere sul come intendere questo restare della fede e della speranza, poichè spesso è detto di esse che nella vita trascendente si muteranno in vista e in possesso, [135]) per cui l'amore ha anche una preminenza di immutabilità, che noi possiamo spiegarci solo col rappresentare esso l'essenza della vita dello Spirito, il divino agente, e lo spirito nostro funzionante in ogni sua forma di rapporto essenziale.

In questo sommario e succinto riferimento

---

[133]) *Col.*, I, 15-17. [134]) *I Cor.*, XIII, 13.

delle vedute principali che Paolo pone al vertice della sua concezione della vita, non ci è possibile dimostrare in particolare questa traduzione dell'idea dell'amore nel principio, di valore filosofico, dello Spirito, sì che questo rappresenta sempre la realtà trascendente che si nasconde dietro il fatto psicologico dell'amore.

Ma un'ultima prova noi ci riserbiamo. È indiscutibile che tutta questa meravigliosa vita mistica nello Spirito appare non solo come l'effetto di una potenza divina, trascendente e pur immanente nelle coscienze singole; ma ancora che in virtù di questa duplicità di esistenza dello Spirito, e solo in sua virtù, determinismo divino e spontaneità umana, individualismo e universalismo, teismo e panteismo, trascendenza ed immanenza, pluralità ed unità, termini sino allora antitetici, vengono privati di ciò che hanno di contradittorio, per assurgere ad una teoretica visione superiore e ad una sperimentale realtà di vita che li armonizza e li unifica.

Quelli che prima erano sembrati sempre due poli estremi, intorno ai quali la coscienza religiosa e la speculazione filosofica si polarizzavano in modo esclusivo ed unilaterale, o si travagliavano in un inane sforzo di collegamento, ora si fondono in un modo quasi intuitivo. Ebbene, egli è che una nuova forma di rapporto spirituale è sorta nel mondo del pensiero e nel mondo religioso, prima inesistente, che dona questa luminosità rivelatrice — forma di rapporto che trova la sua concretezza ideale nel concetto dello Spirito, — e questa nuova forma è la comunione dell'amore, che nel mentre unifica, sgorga come un prodotto dell'individuazione,

presupposto essenziale per essa; che è un riferimento all'esterno, e che è insieme una spontaneità interiore. L'amore come dedizione gratuita che la potenza divina fa di sè è grazia, è redenzione, è conferimento dello Spirito; l'amore come ritorno, come slancio irresistibile dell'anima umana verso Dio è fede, è libertà, spontaneità morale esente da legge e da dovere; l'amore come sentimento di sè che cerca di effondersi è individualismo; l'amore come sentimento della identità spirituale di tutti nell'unico Padre amoroso, è universalismo, anzi è l'unità dello Spirito; l'amore come slancio dell'*io* verso il divino è riconoscimento del teismo trascendente; l'amore come possesso del divino è immanenza del divino in noi.

Qui si vede in modo del tutto chiaro che ciò che teoreticamente è un risultato della duplice forma di esistenza (trascendente e immanente) dello stesso Spirito, sperimentalmente, psicologicamente è una conseguenza della vita d'amore. Noi potremmo dire che l'amore è lo Spirito visto introspettivamente nella coscienza, e lo Spirito è l'amore considerato obbiettivamente nel suo principio reale.

Del resto, già prima che la nuova parola sorgesse, una connessione similiare tra Spirito e amore era apparsa alla libera mente speculatrice. Noi alludiamo allo Spirito universale degli stoici e alla «simpatia universale» da esso derivante, e che serviva a spiegare, secondo gli stoici, non solo tutto il mondo della natura, ma anche fenomeni religiosi come l'ispirazione e la divinazione.

Nelle profonde divergenze dei due orientamenti: materialistico e prevalentemente fisico quello stoico, del tutto spirituale ed essenzial-

mente etico-religioso e trascendente quello cristiano, una cosa permane, ed è che la simpatia sta allo Spirito stoico, come l'amore, — novello approfondimento e intensificazione della simpatia — sta allo Spirito di Cristo. Ciò non solo rivela che la dottrina di Paolo è il punto di arrivo di una grande corrente universale di pensiero speculativo e di vita umana, che dalla remota armonia di Pitagora sale su su, sempre più rigogliosa e più fulgida, sino alle altezze della mistica potenza, a cui sarebbe pervenuta quando, come dice Paolo, sarebbe spuntata «la pienezza dei tempi»; ma ancora che la connessione da noi paolinamente affermata tra Spirito e amore è insita nella natura stessa dello Spirito; ed è singolare che questo grande merito psicologico e filosofico di Paolo sia stato lasciato sempre sinora in un'ombra cieca ed ingiusta.

11 — DIO IN TUTTO E TUTTO IN LUI.

«O amore, forza animatrice del mondo! Senza di te non è possibile peculiarità di vita, nè civiltà; senza di te il mondo si risolve in una massa rozza ed informe. Soltanto coloro, che non vogliono essere più di quel che sono, possono fare a meno di te: ad essi bastano la legge e il dovere, la conformità dell'azione e la giustizia». Queste parole ispirate dello Schleiermacher rappresentano esattamente l'orientamento di Paolo al cospetto della vita e dell'universo.

Egli che abrogò il mondo della legge morale con tutti i suoi comandamenti, sostituendovi la spontaneità irresistibile e gioiosa, e detronizzò nel seno di Dio e nello spirito umano il prin-

cipio supremo della giustizia: il più fulgido ideale di tutto il mondo antico, e che interamente lo caratterizza (non solo nello spirito giuridico dei romani e nella religione teocratica dei giudei, ma ancora nella più alta speculazione greca con la nota esaltazione di Aristotele, «nè l'astro del mattino nè l'astro della sera rifulge al pari della giustizia» che pur fu offuscato dalla miglior giustizia proclamata da Cristo) egli, Paolo, vede anche la natura e la sua storia polarizzarsi in questo senso.

«Tutto il mondo creato sospira, ed è nelle doglie del parto sino ad ora. Imperocchè il mondo creato è stato assoggettato alla vanità non per suo volere, ma di Colui che lo ha assoggettato con isperanza, che anche il mondo creato sarà reso libero dalla servitù della corruzione, e messo nella libertà della gloria dei figliuoli di Dio. Perciocchè noi sappiamo che fino ad ora tutto il mondo creato insieme geme e si travaglia». Ecco la vera apocalittica ed autentica escatologia paolina!

Una recente corrente di studiosi, che può dirsi faccia ora la moda nelle ricerche paoline, ha cercato nell'aspettazione escatologica la chiave di volta e il principio motore del paolinismo. Abbagliati da alcuni passi delle due epistole ai Tessalonicesi — le prime scritte da Paolo, e le più povere di tratti originali del suo pensiero, — dimentichi forse che le esuberanze fantastiche ricche di oscurità e difficilissime a interpretarsi,[136]) popolanti questi passi non sono che un'eco, priva di alcun valore, dell'apocalittica giudaica, e quindi niente affatto rivelatori dell'anima vera di Paolo, questi studiosi non si sono accorti che, perseguendo un filone di pensieri in parte derivato, in parte secondario,

venivano a perdere di vista il fuoco centrale, che è l'operosa comunione dell'amore nell'unità dello Spirito. Essi così, in contrasto con le parole stesse di Paolo, che eleva l'amore al di sopra di tutto, vengono a porre l'aspettazione della speranza, ed anche della speranza fantastica e mitologica, al di sopra della potenza dell'amore e della dottrina dello Spirito.

Noi non escludiamo che una tensione acutissima, quasi un parossismo di desiderio verso una sognata prossimità della palingenesi cosmica, pervada tutto intero il pensiero paolino, per come anche tutta la primitiva età del cristianesimo; tensione che in Paolo si attenua solo nelle epistole della cattività, in cui egli sembra non più fidare, come prima, di poter esser presente in vita alla sublime visione. E certo questa aspettazione, sfrondata dell'involucro fantastico desunto e convenzionale per il suo tempo, ha un fondamento nella stessa intima struttura della vita nello Spirito fin qui da noi tracciata. Può dirsi che essa sia un effetto di rigogliosità mistica, di una speranza impaziente, di una fede assoluta, di un amore universale irrefrenabile, che si traducono in un anelito acutissimo verso la mèta agognata troppo, perchè non lo si voglia, non lo si creda, non lo si speri vicina. Questo anelito illumina la terra della luce dell'al di là, fa veramente della vita intera, non singola, ma universale, una vigilia desiosa; fa considerare tutti gli eventi passeggeri alla luce dell'eternità; in essa veramente cielo e terra vibrano a l'unisono, nell'attesa della fusione gloriosa.

Ma una volta affermato il motivo psicologico e ideale che sta alla base di questa aspettazione escatologica, così caratteristica, che ha

sconcertato e sconcerta ancora tante anime e tanti esegeti timorati, che hanno avuto il torto di non distinguere in essa ciò che è teoria speculativa circa un coronamento finale di tutte le cose, da ciò che è un semplice portato dell'intensità spirituale di vita, distruggente nell'ansia del desiderio il tratto, forse anche infinito, che separa il credente dalla meta finale; una volta, dico, rintracciato questo profondo motivo interiore, a proposito di Paolo dobbiamo cercarne l'estrinsecazione non nelle apocalittiche immagini giudaiche, in un primo tempo accolte anche da lui, ma in ciò che veramente è sgorgato dalla sua mente, che è in connessione col principio cristiano dell'amore e col suo equivalente principio dello Spirito.

Ebbene questa scintilla originale è racchiusa nelle parole su riportate: eccessivamente brevi e sintetiche, purtroppo, per poter dare un'idea adeguata del suo pensiero; e insieme tanto profonde, così rivoluzionarie ancor oggi rispetto alla visione tradizionale che si è avuta sempre del mondo della natura, che si resta molto perplessi circa l'interpretazione da dare ad esse. Una cosa noi sentiamo fermamente; ed è che ad esse non è da dare un semplice valore di similitudine tratta dalla natura (ipotesi in cui si sono rifugiati e rinchiusi alcuni paurosi esegeti), per dare colorito e sfondo all'umana speranza. Non solo Paolo trae sempre tutte le sue similitudini — come è stato riconosciuto — in modo esclusivo dal mondo umano [137]) ma ancora questi sospiri della natura sono invocati insieme, si noti, alla testimonianza intima dello Spirito [138]) alla promessa del Padre [139]) e al-

[137]) *Rom.*, VIII, 15-17. [139]) *Rom.*, VIII, 18-33.

l'azione trascendente del Cristo risorto,[140]) come una delle più fondate e persuasive ragioni a favore della nostra speranza; per cui il brano deve assolutamente avere un valore teoretico.

Senza arrischiarsi in particolari, si può tuttavia in linea generale affermare che esso presuppone che un palpito di desiderio irrequieto verso un al di là, animi la natura. È del tutto importante rilevare che in corrispondenza esatta di questi sospiri del creato materiale, nello stesso capitolo, un intimo travaglio è posto da Paolo nella coscienza umana, che similmente si estrinseca «in sospiri ineffabili»: i quali sono l'effetto della presenza dello Spirito, anzi la sua testimonianza in noi. Contiene questo enigmatico passo un accenno velato e fugace all'azione dello Spirito in seno al creato? La dottrina paolina dello Spirito oltre che essere un potenziamento e approfondimento sublime di natura etico-religiosa della dottrina stoica dello Spirito universale pervadente il mondo, conterrebbe anche un equivalente aspetto naturalistico, che affermerebbe una finale redenzione, per così dire, ed una trasformazione radicale del mondo?

Una risposta precisa è difficile darla: ma certo è ragionevole supporre che il pensiero paolino tende verso questo senso. È evidente in tal caso che «redimersi dalla vanità e dalla servitù della corruzione» non può significare già solo uno svincolamento dalla morte, nel senso di una fissazione eterna della vita fisica presente: da Paolo è affermato in modo esplicito la natura unicamente spirituale della «incorruttibilità» e della vita gloriosa.[141])

---

[140]) *Rom.*, VIII, 34-39. [141]) *I Cor.*, XV, 50.

Ora ciò che è detto a proposito dell'uomo glorioso in una epistola cronologicamente anteriore, non ha semplice valore analogico per noi, poichè qui, come si vede, si fa esplicito richiamo alla «libertà della gloria dei figliuoli di Dio». Anzi l'aggiunta della parola *libertà*, dà un senso paolinamente ancor più preciso e più cospicuo, per chiunque sappia come Paolo non conosca che una sola libertà, quella conferita dallo Spirito.

Per cui una natura che sospira, a somiglianza larvata dei sospiri elevati dallo Spirito di Dio nel nostro cuore, e che sospira la libertà propria di questo Spirito, ed è in attesa della gloria tutta spirituale e dell'incorruttibilità solo immateriale dei figli di Dio, ragionevolmente non può indurre che ad una sola conclusione. Paolo intese la palingenesi cosmica, concepì il termine ultimo della natura come una evoluzione dell'universo verso una spiritualità finale? Se la premessa che in questo passo vi sia il parallelo naturalistico paolino della dottrina stoica dello Spirito — dottrina che, in virtù della attivissima propaganda cinico-stoica, che tanti tratti comuni presenta con l'apostolato cristiano, era direi quasi di dominio popolare allora, e quindi troppo diffusa nel mondo antico, per dover risollevare a suo proposito la questione spinosa degli studi scolastici fatti da Paolo in Tarso, — se la premessa, dico, è esatta, questa conclusione non può evitarsi. In corrispondenza della *simpatia* stoica animante la materia, più che un palpito d'amore — come già in Empedocle — un bisogno di liberazione e di assunzione a questa vita d'amore, propria dello Spirito, assillerebbe la natura; bisogno forse di un ritorno a Dio di

ciò, che essendo opera del Figlio dell'amor suo, e quindi anche estrinsecazione e obbiettivazione di amore, al termine di tutto, sarà di nuovo «rimesso dal Figlio al Padre». [142])

Qualunque valore però abbia questa incidentale digressione paolina sul destino ultimo della natura — digressione però, come si vede, di ben altra profondità di significato delle apocalittiche, superficiali, esteriori e desunte fantasmagorie delle due epistole ai Tessalonicesi — una cosa resta ferma: ed è che il termine ultimo, supremo, assoluto del cosmo è per Paolo un fine di amore. Al di là della resurrezione dei morti, e della vittoria finale ed ultima del Cristo su la Morte, della rimessa del regno dal Figlio al Padre, e dell'assoggettamento d'ogni cosa, e del Figlio anche, a lui, una potenza celebra ancora la sua incomparabile sublimità.

Parlando Paolo della fusione dello spirito nostro con lo Spirito divino, e della unione di tutti noi in esso, ben disse, tenendo fisso lo sguardo su l'imperfezione, sul carattere semplicemente iniziale di questa divina unità, che noi abbiamo nella vita in Cristo solo *le primizie* dello Spirito, solo *le arre* della gloria, e che quindi, in verità «siamo salvati solo come in isperanza». [143]) Tutta la mistica vita nuova è solo indice di una tendenza universale verso una divina realtà, in via bensì di gioiosa attuazione, ma conseguibile nella sua pienezza solo al termine ultimo di tutto.

Ora questo termine è «Dio ogni cosa in tutti». [144])

Si badi che questa espressione perentoria,

---

[142]) *I Cor.*, XV, 24-28. [143]) *Rom.*, VIII, 24.
[144]) *I Cor.*, XV, 28.

venendo subito dopo l'affermazione della vittoria del Cristo su la Morte naturale e dopo l'assoggettamento di «tutte le cose» a Dio, può suffragare l'interpretazione poco prima da noi affacciata, che anche tutte le cose (cioè la natura), abbiano per loro fine la congiunzione con Dio, e che materia e spirito non siano già per Paolo — come per il pensiero pagano, a cui aderì poi e si uniformò la teologia cristiana posteriore — due entità antitetiche in eterno[145]) ma due fasi di vita, l'una culminante nella vita psichica (animale, ed umana irredenta), l'altra consistente in quella spirituale, due stati successivi di un'unica realtà, per cui la prima fase di vita possa essere elevata, mercè l'intervento dello Spirito divino alla seconda, e la seconda immergersi in Dio.

Ma tralasciando queste seducenti deviazioni speculative, a cui può indurre l'ingranaggio e l'organicità intima del pensiero paolino, è certo però che l'unità finale di tutte le cose con Dio è senza dubbio un fine d'amore, anzi una realtà, una vita d'amore. Poichè sarebbe errato supporre che «Dio tutto in tutti» voglia significare la cessazione della vita d'amore, l'annichilamento delle individualità, e quindi una soppressione di qualsiasi forma di rapporto — e di amore anche — in una infinita uniformità e

[145]) L'irriducibilità, così metafisica che morale, della materia e dello spirito se è insita nel pensiero greco, in cui queste due entità, come non hanno un punto unico di partenza, essendo egualmente increate, così del pari non hanno mai un punto finale di congiunzione; non è necessariamente inerente al pensiero cristiano, per cui lo Spirito (Dio) è l'origine e il termine di tutto. In esso anzi il mantenimento della irriducibilità greca tra materia e spirito rappresenta una poderosa difficoltà, e non punto una conseguenza logica delle premesse di questo pensiero.

omogeneità divina. Il panteismo non è il termine delle cose per Paolo. Non solo con esso contrasta l'esistenza delle individualità spirituali, chiamate da Paolo i «corpi spirituali risorti», ma ancora la sua asserzione che «l'amore non perirà giammai», e non si dà amore senza individuazione. E in fatti Paolo non dice che Dio sarà ogni cosa, bensì ogni cosa *in tutti*, e sarebbe arbitraria la soppressione di questi tutti da parte nostra.

Come ciò possa essere, non chiediamolo a Paolo. Egli non si indugiò, nell'impeto creatore dei grandi tratti dottrinali, a cui l'unità dello Spirito e la divina parola d'amore di Gesù conducono, a dare delucidazioni metafisiche. Il suo pensiero è questo, e coerentemente non poteva essere che questo. Fin dalla vita terrena in Cristo la sua dottrina è una armonizzazione del teismo col panteismo, è una superazione dell'antitesi tra trascendenza ed immanenza, tra individualismo e universalismo: ed ove egli, al termine ideale dell'universo, avesse decampato da questa via, sarebbe venuto meno all'essenza stessa del suo pensiero. Fecondare speculativamente questa superazione potrà essere còmpito di chi ambisse seguire le piste di lui, lasciate incidentalmente in scritti — fatto mirabile! — occasionali, semplici armi di combattimento in sè, mezzi di sapiente edificazione, testimonianze ai suoi pargoletti lontani o pericolanti dell'amor suo vigile, fugaci richiami al vangelo suo «che non inganna, perchè non è da lui, ma da Dio». [146])

Se noi ritorniamo ora col pensiero a ciò che era l'umile catechesi apostolica dei Dodici, an-

([146] *Gal.*, I, 6-12.

cora disorientati — ma non per sempre come fu creduto, e non erroneamente come fu affermato — tra Cristo e le tradizioni degli antenati, tra la Legge e lo Spirito, tra il Tempio teocratico e sacerdotale di Gerusalemme dai molti recinti, le cui diverse soglie erano barriere insuperabili per altrettante categorie di uomini, non abbastanza puri per varcarle, e il Tempio vivo di Dio esistente, per la fede, più verace di quello in tutti indistintamente i cuori umani; disorientati ancora, in una parola, tra la Giustizia e l'Amore, acquisteremo subito una coscienza adeguata dell'immane potenza della mente paolina, dell'altissima missione da lui espletata, della profonda rivoluzione da essa prodotta; solo mezzo efficace per spingere il corso del cristianesimo verso i suoi veri destini: non peranco conseguiti nella loro pienezza.

E in vero spunti sovvertitori di tutta la nostra abituale concezione del mondo non difettano in Paolo. Essi ci fanno sentire che qualche cosa di più di una trasfusione dello Spirito di Cristo nell'anima umana egli ha tentato. e che la sua opera esorbita ben al di là dei confini della sua missione di genio religioso, semplice modellatore di una forma di vita. La stessa esposizione da noi fattane, attesta che egli, modellando l'anima umana, ha fatto, in virtù della dottrina dello Spirito, una teoria della vita e del mondo. Da vera mente speculativa, sentì la necessità di porre un legame di intima armonia tra questa forma di vita, tra questo spirito di vita, e la concezione che si deve avere del composto umano, della storia morale dell'umanità, della norma morale, della vita dello Spirito nella sua unità universale, del suo principio supremo, del destino cosmico,

per dare a quel religioso orientamento nuovo un fondamento filosofico ed obbiettivo. È così che accanto alla superazione meravigliosa di ciò che la pratica religiosa e morale e la venerazione messianica avevano di particolaristico e di etnicamente giudaico, si afferma in lui stupenda un'opera di elaborazione, di approfondimento, e insieme di divulgazione teoretica del nuovo principio di vita: lo Spirito, che viene così ad acquistare e forme di espressione e un contenuto dottrinario di valore universale umano.

In questa poderosa creazione di pensiero, Paolo adulterò — come per un cinquantennio tanti hanno strepitato — l'annunzio di Gesù? Se portare al suo pieno sviluppo, alle sua ultime conseguenze, alle sue scaturigini prime, e porre su incrollabili fondamenti spirituali un principio è adulterarlo, diciamo pure che Paolo lo adulterò. E in vero per molti è assai comodo ridurre la parola d'amore di Gesù, terribilmente rivoluzionaria per tutta la concezione che si deve avere della vita e del mondo, dello spirito e della realtà, ad un umile e semplice consiglio morale, ad un aforismo simpatico, ad una trovata geniale per arricchire il caos della vita di un nuovo motivo, destinato ad intrecciarsi e a sperdersi fra tutti gli altri preesistenti, e più di esso imperanti e necessari nelle vie del mondo. È molto comodo credere che essa possa sussistere lasciando tutto — nella pratica e nella speculazione — per come prima si trovava.

Ma se noi crediamo che quella non fu una parola come le altre echeggiate prima e dopo, ma una favilla di potenza infinita, per come la sentì Paolo, che tutto deve rinnovare, scon-

volgere e sovvertire, e tutto abbattere di ciò che non sia nella più stretta e logica coerenza con essa: allora dovremo riaccostarci alla pura fonte della sapienza paolina, per trovarvi quella corrente genuina di pensiero e di vita, che sola potrà, dopo un millenario indugio della morale cristiana su le vie del legalismo giudaico, e del pensiero cristiano su le direttive del dualismo metafisico ellenico, fare del mondo un tempio dello Spirito, dello Spirito di Cristo.

12 — UN NUCLEO DI VITALITÀ IMPERITURA.

Ancor oggi pensatori acuti e filosofi profondi, che ricercano il significato dell'esistenza, e tentano d'infondere nell'umanità moralmente dissolventesi, il senso spirituale e universale della vita, non possono che rielaborare sotto una forma più filosofica e più astratta, ciò che Paolo creò: ritentare di trasfondere nell'anima umana uno Spirito che la trascenda e che insieme la pervada, ed evocare in ristretta cerchia quei germi e quella esperienza di vita, che Paolo per primo, in nome di Cristo, suscitò e trapiantò in un mondo nuovo ed immenso.[147]) Il fatto che questi pensatori — che ignorano certo l'opera mistica di Paolo, non peranco conosciuta in tutta la sua profondità dagli stessi cultori del paolinismo[148]) — sono costretti dalla realtà spirituale umana e dallo studio del carattere fondamentale della vita dello spirito, a ritentare qualche cosa di simile, prova che noi ci troviamo di fronte ad una forma di vita e ad una elaborazione e universalizzazione di uno spirito di vita, aventi una importanza, che si aderge al di sopra

dell'attività da Paolo — lui vivente — espletata, e che permane come un valore obbiettivo, imperituro umano.

Storicamente la mirabile interpretazione giovannea del Vangelo si riattacca strettamente a Paolo,[149]) e la sua opera sia pure frammentariamente, attraverso ostacoli e reazioni contrarie risorgenti, si è perpetuata nello spirito della Chiesa.[150]) Ogni posteriore esperienza mistica cristiana, qualsiasi slancio di religiosità ispirata, consapevolmente o inconsapevolmente, ha usufruito dei dati, dei principi, delle formule, dei «dogmi» in una parola,[151]) nei quali l'elaborazione paolina dell'esperienza mistica si concretò una volta per sempre nel seno del cristianesimo.[152]) E là dove questa guida intellettuale si ecclissa, anche ivi la religiosità dei grandi mistici non ha fatto che ricalcare, senza mai raggiungere l'ultima impronta lasciata da Paolo, questa sua orientazione della vita.

Ma qualche cosa di più grande ancora questo lato del suo genio sembra contenere. Sotto le strutture artificiose, prodotte dal dogmatismo di tempi lontani, sgretolantisi per l'impulso di una esuberante vitalità interiore bisognosa di effondersi e di espandersi; dietro le morte scorie esteriori che ad una ad una cadono dal corpo della religiosità, uno spirito libero sembra che aspiri a concretarsi nelle vie del mondo in una forma più intima e più cosciente di vita. Esso sembra voler far tesoro delle conquiste più alte conseguite dall'autonomia della ragione e del pensiero umano;[153]) raggiunte dalla visione estetica delle varie forme autonome di esperienza spirituale;[154]) dall'autonomia del lavoro e dell'organicità mondiale faticosamente allacciantesi.

Una antitesi insanabile sembra che animi questo fiero movimento di indipendenza verso il contenuto della religiosità tradizionale: esteriore, eteronoma, autoritaria, imposta, indiscussa. Ed ecco che Paolo, il campione massimo sinora di questo dogmatismo, il creatore delle direttive dogmatiche supreme di questa religiosità antica, getta di fronte agli occhi della storia ogni superstruttura rigida e inflessibile, ed appare il trasfonditore di uno spirito, il promulgatore di una forma spontanea ed esuberante di religiosità, che tende — come abbiamo visto — a porsi in intima corrispondenza con il carattere fondamentale della natura dello spirito, con l'indirizzo di tutta la vita nuova, a cui il su accennato spirito moderno di autonomia sembra mirare.

Il risultato mirabile sarebbe la trasformazione di quelle direttive dogmatiche supreme create da Paolo, ma inerenti ad ogni forma supremamente spirituale di vita, da risultati di una rivelazione personale, e quindi da dati esteriormente imposti alla coscienza religiosa umana, in prodotti di una esperienza generale e quindi in dati intimamente vissuti con piena e libera autonomia, sia pure non più in maniera semplicemente intuitiva, ma altresì riflessa e speculativa.

Ora se è vero, come è stato provato, che la esperienza mistica è unica, pur attraverso la gradualità delle sue fasi; e che i suoi principi supremi coincidono in tutti i soggetti mistici, [155]) pur non essendo apparsi mai in una forma così storicamente determinante come in Paolo; e se è vero che la vita mistica, come filosofi moderni tendono a pensare e tentano provare, sta al fondo di tutte le manifestazioni spirituali [156])

e insieme alla cima dell'essenza della vita dello spirito, certamente questa coincidenza tra i risultati della esperienza di un genio — che in tal caso sarebbe sommamente precursore e rappresentativo — come Paolo, e i risultati di una esperienza generale umana, e di una acutissima e penetrante indagine speculativa, potrebbe non essere fuori di ogni probabilità.

La coincidenza certo avverrebbe nei liberi campi della filosofia e della vita. Quanto di contenuto spiritualmente e intellettualmente valevole ha la religiosità apparirebbe sotto veste autonoma e quindi filosofica;[157]) il nome di Cristo non si leggerebbe dunque sui fondamenti *teoretici* di questa vita e su le prove di questa dottrina filosofica desunte dalla realtà. Ma è da domandarsi se in quel giorno l'umanità sarebbe così immemore da obliare che prima, molto prima che i suoi sforzi autonomi — e forse apparentemente autonomi, poichè le potrebbe essere domandato, se questo Spirito infuso in essa non abbia segretamente lavorato per secoli nelle profondità più recondite: e tutta una scienza storica potrebbe sorgere per rintracciare questi filoni generatori della nuova vita sino alla sorgente prima, per vedere se essa non sia poi Cristo — l'umanità, dico, non sarebbe forse così immemore da obliare che prima che i suoi sforzi autonomi vi pervenissero, e la conseguissero per la generalità degli uomini, storicamente essa fu promulgata, fu disvelata in nome di Cristo, fu vissuta in Cristo, fu trasfusa da Cristo. Quel giorno, in cui a questo riconoscimento l'umanità pervenisse, sarebbe veramente compiuto il primo grande passo verso l'avvento del preconizzato Regno di Dio,[158]) esente da ogni apparato esteriore

e incomprensibile, puro da ogni eteronomia avvilente, libero da ogni residuo giudaico e superstizioso, ma concretantesi in un solo principio, in un solo rito, in una sola legge, da cui ogni dottrina, ogni norma, spontaneamente deriverebbe: l'amore universale, la fede operosa nello Spirito universale, l'amplesso di tutti nella sua unità.

Per ora questo non è che un sogno radioso, o al massimo una tendenza filosofica. Ma a nessuno sfugge l'alta importanza storica a cui l'aspetto mistico e l'opera dottrinale del genio paolino assurgono, [159]) e come essi restino nel seno del cristianesimo una possibilità ancora aperta di vita poderosa, di rinnovamento profondo e di sviluppo imprevedibile nei suoi risultati ultimi.

Se ora, noi esaminiamo l'altro aspetto del suo genio: quello di «dottore delle genti» come Paolo da se stesso si nomò, [160]) noi vedremo questo suo pensiero acquistare una impronta, quale non fu certo preveduta dai teologi, che l'hanno ponderato, nè dagli storici che l'hanno vivisezionato, comprovante l'alta significazione a cui il paolinismo deve assurgere, e il destino che forse l'attende.

E la divinazione di filosofi sommi sul carattere del pensiero di Paolo ci apparirà allora felice quanto mai, considerando i pregiudizi che imperavano ai loro tempi, e le difficoltà che allora si presentavano ad essi, per una intuizione esatta della cosa.

NOTE ALLA PARTE TERZA.

[1]) A lui, che pur era giudeo, fiero quindi del possesso della Legge, questa non esita ad apparire un'aggravante per la debolezza umana. Egli dice, e il passo è celebre: « Io non avrei conosciuto il peccato, se non per la legge.... Ma il peccato, presa occasione dal comandamento, ha operato in me ogni cupidità. Perciocchè, senza la legge, il peccato era morto. E tempo fu, che io, senza legge, viveva. Ma essendo venuto il comandamento, il peccato rivisse, ed io morii. Ed io trovai che quel comandamento, dato per vita, fu morte per me. Imperocchè il peccato, presa occasione da quel comandamento, mi sedusse e per esso mi uccise ». E discendendo nell'intimo ingranaggio della lotta, soggiunge: « Noi sappiamo che la legge è spirituale: ma io sono carnale, venduto al peccato ». E di fatti: « Io non intendo quello che fo, se non fo il bene che amo, ma quel male che odio, quello fo. Ora se io fo quel che non amo, come buona riconosco la legge. Anzi, non lo fo già io, ma il peccato che abita in me. E so di fatti che non abita in me, ossia nella mia carne, il bene; e in vero, il volere lo ho da presso, ma di fare il bene interamente non trovo via. Così che non fo il bene che voglio; ma quel male che non voglio, quello fo. Ora se io fo quel che non voglio, non son già io che opero, ma il peccato che abita in me ». Per cui egli si ritiene autorizzato di dover concludere: « Io mi trovo dunque, nel voler fare il bene, sotto questa legge, che il male mi sta dappresso: perciocchè mi diletto della legge di Dio, secondo l'uomo interiore; ma io veggo un'altra legge nelle mie membra, che si oppone alla legge della mente, e mi fa schiavo della legge del peccato, che è nelle mie membra. Misero me! chi mi libererà da questo corpo di morte? » *Rom.*, VII, 7-24. — È antico argomento di controversia chi designi questo tragico « io », e le opinioni furono e sono svariate. Ma la più fondata e la più consona con lo spirito generale della dottrina paolina è quella che vede in esso l'uomo sotto la legge, sia mosaica in più particolar modo, sia morale in genere: ossia l'uomo irredento, prima dell'ingresso dello Spirito in lui.

[3]) Il passo classico su la legge naturale è *Rom.*, II, 14-15; e su la conoscenza di Dio, *Rom*,, I, 20; il quale ultimo ha dei paralleli singolarmente affini in ARISTOTILE *De Mundo*, 6; FILONE, *De praem. et poen.*, 7; e nel *Libro della Sapienza*, XIII, 5.

[4]) Trattasi per Paolo di una vera inversione morale e di una aberrazione religiosa. I Gentili « dicendosi savi, son divenuti pazzi. E hanno mutato la gloria dell'incorruttibile Dio nel simulacro di un uomo corruttibile e di uccelli e di quadrupedi e di rettili, per la qual cosa Iddio li ha abbandonati a bruttura, nelle concupiscienze dei loro cuori, talmente che disonorassero in se stessi i corpi loro.... ad affetti infami, conciossiacchè le stesse lor femmine hanno mutato l'uso naturale in quello che è contro natura, e similmente i maschi, lasciato l'uso naturale della femmina, si sono accesi di libidine gli uni verso gli altri ». Il passo intero su la corruzione dei pagani è *Rom.*, I, 21-32. Cfr. pure *Ef.*, IV, 17-19.

[5]) La dottrina dell'*uomo interiore*, di origine platonica (ved. *Rep.*, IX, 589, A), ripresa da PLOTINO (*Enn.*, V, I, 10) e da FILONE (*De plant. Noè*, ed. Mangey, I, 336), è sviluppata da Paolo, con la contrapposizione di un *uomo esteriore;* cfr. *Rom.*, VII, 12, 14; *Gal.*, III, 19. — Singolarissimo a questo proposito è l'uso paolino della parola *coscienza* (συνείδησις), termine che manca del tutto così nel Nuovo come nell'Antico Testamento e che nel suo significato morale è anche di origine relativamente recente nella lingua greca. Nel secolo di Pericle non si conosceva ancora. Il primo a adoperarlo fu MENANDRO nella celebre massima « Per ogni mortale la coscienza è un dio » (*Framm.*, 654). Dopo divenne comune a filosofi e a storici, e dispogliatosi del significato originario di testimone e di complice, assunse, secondo la bella immagine di FILONE, quello di giudice incorruttibile seduto nel fondo dell'anima (*De mundi opif.*, *De posterit. Caini*, *Quod Deus sit immut.*, ed. Mangey, Opera omnia, t. I, p. 30, 136, 29). È da notare che mentre FILONE, GIUSEPPE EBREO, PLUTARCO adoperano συνειδός, Paolo usa συνείδησις come DIODORO DI SICILIA, DIONIGI DI ALICARNASSO, LUCIANO ed EPITTETO. La presenza di questo termine è una delle prove più irrefragabili dell'ellenismo di Paolo.

[6]) Alle inversioni e aberrazioni pagane, fa riscontro la peccaminosa incoerenza dei giudei, per i quali la possibilità di discernere limpidamente il male è a giusta ragione un più grave motivo di condanna: « O uomo, chiunque tu sia, che giudichi, tu sei inescusabile, per-

ciocchè in ciò che giudichi altrui, condanni te stesso.... Che se ti nomi giudeo, e ti riposi sopra la Legge e ti glori in Dio, e conosci la sua volontà, e addottrinato nella Legge distingui quel che più giova, e ti confidi di essere guida dei ciechi, luce a quei che son nelle tenebre, precettore degli stolti, maestro dei pargoletti, come quegli che hai nella Legge l'idea della scienza e della verità; tu che predichi che non dee farsi furto, rubi; tu che dici non doversi commettere adulterio, sei adultero; tu che abbomini gli idoli, commetti sacrilegio; tu che ti glori della Legge, violando la Legge, disonori Dio ». *Rom.*, II, 1, 17-23.

[7]) Su l'universalità dello stato di peccato vedi *Rom.*, II, 10-20.

[8]) Ciò deve preparare infatti « la pienezza dei tempi », ossia la rispondenza della situazione storica dell'anima umana alla venuta del redentore. Cfr. *Gal.*, IV, 1-5; *Ef.*, I, 10.

[9]) Su la missione pedagogica della legge vedi specialmente *Gal.*, III, 21-25.

[1]) Su la dottrina del primo e del secondo Adamo cfr. i passi fondamentali: *I Cor.*, XV, 44-49 e *Rom.*, V, 12-21.

[11]) Oltre che da tutto lo spirito delle Epistole e da una colluvie di espressioni intimamente amorose, ciò risulta testualmente da alcuni passi: « A voi è noto l'amore del S. n. G. C., come egli essendo ricco, ecc. » *II Cor.*, VIII, 9; « la vita ond'io vivo, la vivo nella fede del Figlio di Dio, il quale mi amò e diede se stesso per me », *Gal.*, II, 20; « Dio, che è ricco di misericordia, per l'eccessivo suo amore con cui ci amò, ci convivificò in Cristo », *Ef.*, II, 46; ecc.

[12]) *II Cor.*, VIII, 9. — Il passo tipico su l'assunta povertà del Cristo, che ha dato luogo alla dottrina protestante, di origine ariana e apollinarista, della *Kénosis*, è *Filipp.*, II, 7-8. Cfr. *II Cor.*, V, 21; *Rom.*, VIII, 3.

[13]) Cristo non solo è « Spirito di santità » *Rom.*, I, 4; « Spirito vivificante », *I Cor.*, XV, 45; ma abitando in lui « corporalmente la pienezza della divinità », *Col.*, II, 9; è essenzialmente l'incarnazione della « potenza di Dio », *I Cor.*, I, 24; cfr. *Ef.*, I, 19-20. È così che l'atto redentivo è dedizione di potenza, difatti « la legge dello spirito di vita in Cristo Gesù ha liberato dalla legge del peccato e della morte », *Rom.*, VIII, 1-2. Ben ha dimostrato così il SABATIER, che *la giustizia di Dio* conferita dal Cristo è « non una semplice dichiarazione di assolu-

zione di colpevoli, ma una potenza reale, che entra e si sviluppa organicamente nel mondo », *op. cit.*, p. 320.

[14]) Tipico più di ogni altro passo è su ciò, *Gal.*, II, 20: « Vivo non già io, ma vive Cristo in me.... il quale mi amò e diede se stesso per me ».

[15]) È noto che Paolo fa della morte fisica — in conformità del racconto della *Genesi* — un effetto del peccato, ossia dell'ingresso del male nel mondo (*Rom.*, V, 12), per cui *legge di morte* e *legge del peccato* sono in lui, espressioni se non proprio sinonime, certo correlative. Se la resurrezione del Cristo dalla morte è per ora, nei credenti a lui misticamente uniti, vittoria solo su *la legge del peccato*, talchè Paolo può dire: « quegli che è morto in Cristo, è liberato dal peccato » (*Rom.*, VI, 7); essa in virtù della dottrina paolina della resurrezione dei *corpi* (da non confondersi con la credenza posteriore, niente affatto paolina, della resurrezione della carne: « la carne e il sangue non erediteranno l'immortalità », *I Cor.*, XV, 50. Cfr. A. Chiappelli, *La dottrina della resurrezione della carne nei primi secoli della Chiesa*, in « Atti della R. Accademia di Napoli », 1894, p. 375-384), e in virtù della esplicita dichiarazione di una finale vittoria del Figlio su la morte naturale ora dominante il creato (*I Cor.*, XV, 26) potenzialmente implica anche la vittoria nei credenti su la morte fisica; di fatti: « Se lo Spirito di quegli che ha risuscitato Gesù tra i morti abita in voi, quegli che ha risuscitato dai morti il Cristo Gesù vivificherà anche i vostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito che abita in voi », *Rom.*, VIII, 11.

[16]) È solo alla luce di questa raggiunta comunione, anzi unità amorosa della natura divina (Dio) con la natura umana (il genere umano) in Cristo — unità mistica proclamata in un numero strabocchevole di passi — che devono intendersi le parole riferentesi ad una sostituzione del Cristo in vece nostra, per cui egli diviene peccato in noi nella morte, e noi giustizia in lui nella resurrezione (*II Cor.*, V, 21). Non è dunque una immorale sostituzione giuridica, ma l'effetto di una sublime unità d'amore.

[17]) Il rapporto tra fede e amore è limpidamente tracciato dal Sabatier con concisa efficacia così: « L'amore ha realizzato la identificazione del Cristo con l'umanità, è la fede che realizza l'identificazione del Cristo con l'uomo » *Op. cit.*, p. 327. — La mistica nozione paolina della fede differisce dunque *toto coelo* da quella puramente intellettualistica ora vigente (semplice credenza in alcune verità religiose). La trasformazione segna in modo

evidente una immensa diminuzione di contenuto di spiritualità e di efficacia religiosa.

[21]) Sui rapporti di stretta unione e di mutua compenetrazione tra fede e battesimo, ved. PRAT, *op. cit.*, II, p. 375-377.

[27]) *Gal.*, III, 27. - Ben rivela il PRAT il senso intensivo che questo verbo *rivestire* ha in Paolo: « noi rivestiamo il Cristo meno come un mantello che copre la nostra miseria che come una forma vitale che ci fa vivere della sua vita..., rivestiti del Cristo noi siamo nel Cristo, rivestiti del Cristo noi siamo figli di Dio, rivestiti del Cristo noi non siamo che uno. Perchè il ragionamento corra, bisogna che il Cristo nel quale noi siamo immersi, e che noi rivestiamo, sia concepito come una forma che ci avvolge, ci penetra e ci unifica ». *Op. cit.*, II, p. 373-74.

[30]) L'allusione fa parte di un passo in cui i due amori: quello mistico del Cristo per la Chiesa e i suoi membri, e quello carnale terreno, sono posti a confronto, con un parallelismo, che spesso nell'intreccio delle parole, giunge sino ad una piena fusione: « Mariti, amate le vostre mogli, come anche Cristo ha amato la Chiesa e diede se stesso per lei, per santificarla, purificandola col bagno dell'acqua, per farla comparire davanti a se gloriosa, senza macchia, nè crespa, od altra cosa; ma santa e immacolata. Così debbono i mariti amare le mogli, come i lor propri corpi; chi ama la sua moglie, ama se stesso. Perciocchè nessuno mai odiò la propria carne, anzi la nutrisce, e ne tien conto, come pure il Cristo fa della Chiesa, perciocchè noi siamo membra del corpo di lui, della carne di lui e delle ossa di lui. Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si congiungerà con la sua moglie e i due diverranno una stessa carne. Questo mistero è grande: io parlo riguardo a Cristo e alla Chiesa. Per la qual cosa ognuno ami la propria moglie, come se stesso », *Ef.*, V, 25-33.

[33]) Fu il DEISSMANN che, con uno studio preciso ed esauriente giunse a porre in evidenza il carattere specificamente paolino di questa formula, e l'importanza che essa ha nel corpo del pensiero di Paolo. E noi osiamo credere che sia stato appunto questo studio (*Die neutestam. Formel in Cristo Jesu*, Marbourg, 1892) che ha posto poi il DEISSMANN in grado di cogliere col suo posteriore lavoro (*Paulus*, Tübingen, 1911) l'aspetto mistico di Paolo, che nella suddetta formula trova la sua più significativa espressione. Egli ha potuto rilevare che la formula manca interamente nei Vangeli sinottici, nelle

Epistole di Giacomo, di Giuda, agli Ebrei e nella seconda di Pietro. Compare per contro 164 volte in Paolo, con una proporzione che raggiunge il suo culmine nelle epistole della cattività, quelle appunto che hanno maggior contenuto mistico. Trovasi due volte negli Atti degli Apostoli, ma — strana combinazione — una di queste due volte precisamente in un discorso di Paolo; e quattro volte nella prima Epistola di Pietro, di cui è nota l'affinità di lingua e di idee con Paolo. In Giovanni, che può dirsi che rientri nella letteratura di derivazione paolina, trovasi 24 volte in una forma analoga, ma non identica. — Cfr. lo studio posteriore di J. Weiss, *Paulinische Probleme:* II, *Die Formel* ἐν χριστῷ Ἰησοῦ, in « Theolog. Studien u. Kritiken », 1896, p. 7-33.

[34]) Così in *I Cor.*, I, 3; *II Cor.*, X, 17; *Filipp.*, III, 3; *I Tess.*, II, 2, ecc.

[35]) Rientrano in questo uso *Rom.*, XVI, 17; *I Cor.*, III, 1; XV, 58; *II Cor.*, II, 12; XII, 2; *Gal.*, I, 22; *Col.*, III, 18-20, ecc.

[36]) Per la fede, *I Cor.*, XII, 9; *Gal.*, III, 26, ecc. — per l'amore, *Rom.*, VIII, 39; *Col.*, I, 8; — per la pace, *Rom.*, XIV, 17, ecc.

[37]) Lo riconosce molto esattamente il Prat, su la cui ortodossia non possono elevarsi dubbi: « in san Paolo v'è sinonimia tra le due formule *nel Cristo* e *nello Spirito.* Infatti esse si scambiano costantemente, senza una differenza di senso apprezzabile ». Egli però non esita a soggiungere « senza che bisogni perciò ammettere l'identità tra il Cristo e lo Spirito Santo, che una esegesi perversa vuol trarre ». *Op. cit.*, I, p. 425, 436. — Vedi gli esempi di quest'uso promiscuo in J. Labreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1910, p. 328, 338, e in Prat, II p. 422-23.

[39]) Senza dubbio un antecedente di grande importanza è la dottrina stoica dello Spirito universale, inteso come principio di vita e di azione, materiale però, e il cui carattere essenzialmente naturalistico, non assume colorazione etica che molto tardi, quasi soltanto in Seneca. Ma è inutile far rilevare che distanza infinita lo separa dalla concezione paolina dello Spirito, che è esclusivamente etico, spirituale e del tutto trascendente, pur giungendo a designare un principio capace, come vedremo, di fecondissima immanenza.

[40]) « È certo che quando si forma una relazione d'amore fra due esseri, si vede come l'attrazione reciproca tende a distaccarli dal mondo circostante di cui non curano, e

a dar loro forma e carattere nuovo. Noi non sappiamo propriamente che cosa nell'amore avvenga: ma sentiamo che qualche cosa di profondo si opera in noi e ci rinnova, e che per questo misterioso rinnovamento siamo spiritualmente diversi dalle radici comuni della stirpe. Quando l'amore è fortemente reciproco, v'è uno scambio di elementi fisici e psichici che dilata la vita di ciascuno ». Così ALESSANDRO CHIAPPELLI, in *Amore, morte e immortalità*, Milano, 1913, p. 118-19. — Noi possediamo un monumento letterario, che questa esperienza amorosa consacra nel suo stesso titolo, la *Vita nova*, del divino ALIGHIERI.

[86]) I rapporti tra i concetti paolini di *carne, corpo, mente, psiche, spirito* sono controversissimi, e noi ci guardiamo bene dall'esprimere la nostra convinzione, non potendola qui sufficientemente dimostrare. (Ved. la nostra Memoria accademica: *L'uomo irredento in San Paolo*, ove questi termini sono particolareggiatamente esaminati.) Vi sono però su ciò dei punti ormai fuori discussione. Tra essi i più sicuri sono l'uso che Paolo costantemente fa della parola *spirito*, πνεῦμα, per designare in modo esclusivo solo il principio spirituale del redento, e il colorimento del tutto naturalistico, e quindi niente affatto etico-religioso, che la parola *psiche* ha in confronto di quella di *spirito*.

[87]) « Coloro che sono di Cristo hanno crocifisso la carne con le concupiscenze sue. Se noi viviamo per lo Spirito, camminiamo altresì nello Spirito », *Gal.*, V, 24-25.

[88]) Questa contrapposizione paolina di luce e tenebre ha fatto pensare ad una traccia di influenza del parsismo su Paolo; ma la cosa è molto dubbia. Ne tratta diffusamente il BÖHLING, *op. cit.*, p. 101-107. Cfr. i passi *Ef.*, I, 18; *Filipp.*, II, 15; *I Tess.*, V, 5.

[100]) *Les contemplations*, preface.

[11]) Vedi a p. 138-139. — « La nuova vita e i più alti beni della nuova vita sono sentiti come qualche cosa di assolutamente estraneo alla vita naturale...; profonda e principale distinzione è fatta tra ciò che Dio ha dato all'uomo nella creazione, e ciò che egli ha dato nella redenzione », BOUSSET, *op. cit.*, p. 156.

[118]) *I Cor.*, XIII. Il passo meraviglioso è riportato per intero come introduzione alla Parte IV. Cfr. su di esso il notevole studio di E. BUONAIUTI, *Più grande, l'amore*, in « Rivista trimestrale di Studi filosofici e religiosi », 1920, p. 95 e seg.

[12]) Cfr. H. HÖFFDING, *Filosofia della religione*, tr. it., Piacenza, 1909, p. 296.

[1-1]) Oltre il passo dell'EUCKEN che riporteremo più oltre (parte IV, § 1), vedi anche J. CAIRD, *Introd. alla filosofia della religione,* trad. ital. Piacenza, 1919, p. 189-190.

[1-2]) Oltre i passi già citati, cfr. *II Cor.,* V, 7. — Il bisogno di accordare questa, forse apparente, contraddizione ha fatto molto lavorare la fantasia dei commentatori. Poichè il restare della fede e della speranza sta in opposizione del cessare dei doni dello Spirito (*I Cor.,* XIII, 8) alcuni — ricordiamo OSIANDER — hanno escogitato due epoche nello stato perfetto, così che al cominciare della prima cesserebbero i doni e resterebbero la speranza e la fede, che si trasformerebbero poi al cominciare della seconda; altri — BÈZE, BENGEL, RUCKER e in modo più compiuto CALVINO, HOLSTEN, HEINRICI — riferiscono il restare a tutta la durata della attuale economia, intendendo che i doni cesserebbero coi primi secoli del cristianesimo: ma in fondo sono giuochi di astuzia. Il GROTIUS crede che la speranza e la fede resteranno nei loro frutti; cioè dice l'HOFFMANN, il credente nel veggente e lo sperante nel possedente: come vedesi non è uno spiegare, ma un sofisticare. Un fondamento psicologico innegabile ha invece l'interpretazione del KLING (vedi la *Bibbia* del LANG), che noi perfezioniamo così: se è vero che l'amore in noi è il desiderio di possedere il divino, è anche vero però che è proprio della creatura essere eternamente in difetto di esso; per cui non una volta per sempre la fede si trasformerà in vista e la speranza in possesso, perchè ciò condurrebbe alla identità assoluta della creatura con Dio, cioè ad un panteismo assoluto e indifferenziato — il che non è di Paolo — ma ad ogni istante nella eternità vi sarà bisogno della fede e della speranza per conservare la propria individualità e la beata coscienza — che è distinzione di sè da Dio — della perenne reciproca dedizione amorosa: fine supremo delle altre due potenze. Vedesi allora come profonda e bella può essere la « contraddizione » di Paolo.

[1-3]) Basti dire che manca assolutamente una esegesi ortodossa, in quanto i Padri non hanno alcuna opinione concorde in proposito. I protestanti si divertivano un tempo a vedere, nell'anticristo preannunziato da Paolo, nientemeno che il.... papa, o per essere più precisi, in Oriente Maometto e nell'occidente il papa! Una serietà incontestabile ha l'interpretazione storica, che cerca luce negli avvenimenti contemporanei a Paolo o poco a lui posteriori. Essa in una dovizia inesauribile e quasi infinita di spiegazioni ne contiene tuttavia alcune molto seducenti. Vedine così

quella di E. Buonaiuti, *L'apocalissi paolina,* in « Rivista critica delle scienze teologiche », che a noi appare la migliore fra tutte. Noi propendiamo però a credere che questa apocalittica non sia che una prima colorazione giudaica del pensiero paolino, che posteriormente si affermerà puro e genuino nel passo su riportato della *Epistola ai Romani* e nell'altro: *I Cor.,* XV.

[137]) Cfr. l'interessante studio di E. Buonaiuti, « Le metafore di S. Paolo » nei suoi *Saggi di Filologia e Storia del Nuovo Testamento,* Roma, 1910, p. 136-144; e i precedenti lavori di J. S. Howson, *The metaphors of St. Paul,* London, 1883; e di W. H. Ramsay, « St. Paul's use of metaphors from greek and roman life » in *Luke the physician and other studies,* London, 1908.

[147]) Noi preghiamo di leggere nel profondo e suggestivo libro di R. Eucken, *Le sens et la valeur de la vie* (trad. fr., Paris, 1912), là dove tenta un *Essai d'une édification,* considerando *Le caractère fondamentale de la vie de l'esprit,* di leggere dico i paragrafi: *Apparition d'une nouvelle vie chez l'homme,* p. 61-74, e *Homme et univers,* p. 74-85.

Qui non trattasi in fondo che della edificazione di una forma di vita, che in nulla di sostanziale differisce da quella trasfusa per la prima volta da Paolo. E il comparire ora presso il filosofo tedesco come una conseguenza de l'esame del carattere fondamentale della vita dello spirito, dà alla creazione paolina un valore filosofico e spirituale eminente. Come semplice saggio noi riportiamo questi passi: « Questa autonomia interiore della vita, questa vita sostanziale, non può assolutamente essere un prodotto della natura infra-umana. Noi abbiamo visto abbastanza chiaramente che questa orientazione non apporta solo un puro e semplice accrescimento di contenuto, ma ben qualche cosa di essenzialmente nuovo, cioè di direttamente opposto, ch'essa contiene un rovesciamento dell'ordine di già esistente, e ciò sin nei fondamenti della vita, fin nel suo più intimo tessuto.... Così l'uomo, dotato di tratti a lui particolari, così l'uomo tal quale lo stato di esperienza ce lo presenta, dovrebbe essere il creatore della nuova vita » (p. 74). Ma ciò non può essere e lo prova. Dunque « è evidente che qui qualche cosa nell'uomo si agita, opera e crea, che lo spinge con una violenza irresistibile al di là del carattere, al quale per natura è più incline, e questa necessità non proviene certamente dalla sua propria volontà, meschina e vacillante. È anche da considerare che la vita dello spirito, in quanto opera dell'uomo puro e semplice, sarebbe anche un'opera dell'uomo isolato; per

la sua provenienza essa si organizzerebbe forzatamente in differenti maniere nei diversi luoghi; risulterebbe da ciò una folla di movimenti contrariantisi, incrociantisi, ma non mai una verità dominante gli individui e avente qualità per esigere di essere riconosciuta da essi, mai, non più, una comunità interiore di lavoro nè un mondo comune » (p. 76). Da tutto ciò risulta che « è necessario che esista una vita dello spirito superiore a l'uomo, ma questa deve essere suscettibile di rivelarsi a lui, di mescolarsi anche alla sua propria essenza. Noi riconosciamo ora la grandezza di ciò che determina il carattere della nostra vita: una vita universale è suscettibile di divenire per l'uomo una presenza reale, di trasformarsi per lui in una vita propria e originale, capace di porre in essa il centro di gravità della vita » (p. 77-78). Così « qualche cosa di situato al di sopra di noi può al tempo stesso manifestarsi come forza della nostra vita personale. Un incontro d'un « al di sopra di noi » e d'un « in noi » appare nell'idea del dovere, appare anche nelle norme che reggono ogni lavoro intellettuale » (p. 81). — Si dirà che questo è il fondamento di ogni concessione mistica della vita, e difatti, l'Eucken stesso dice: « Il misticismo rappresenta qui un pensiero fondamentale necessario, cioè che la vita infinita deve essere immediatamente presente ai punti isolati, che l'uomo non ha solamente tale o tale compito da attuare, ma deve, prima di tutto, liberarsi dalla sua maniera d'essere originale e sforzarsi d'estrarre dall'infinito una nuova vita e una nuova essenza » (pag. 82). E l'Eucken stesso è costretto ad una concezione energetica, operosa ed attiva del misticismo (p. 84); ma la questione per noi risiede appunto in ciò, ed è che la concezione, l'elaborazione e l'organizzazione mistica della vita, nella sua forma superiore operosa e sociale, ha trovato in Paolo la sua prima enunciazione e, insieme, la più alta e insorpassabile: quella verso di cui tutte le posteriori si sono orientate, quella di cui tutte hanno usufruito, pur restando quasi sempre ad essa indietro, poichè Paolo più che alla vita mistica individuale ha mirato ad organizzare la vita mistica dell'umanità, socialmente funzionante, attivamente operante. Noi ci troviamo dunque di fronte ad un valore storico e filosofico effettivamente grandioso.

[140]) È facile vedere a che la riducono dei trattatisti come lo SCHWEITZER.

[141]) « Il più poderoso monumento della più antica comprensione della mistica di Paolo sono il Vangelo e le Lettere di Giovanni » (DEISSMANN, *Paulus*, p. 90). « Negli

scritti giovannei, calda e vivente pulsa la corrente sanguigna della religiosità cristiana paolina, e Giovanni è il più antico e il più grande interprete di Paolo (*ivi*, p. 4). Ved. A. W. KRAHMER, *Paulus und Johannes mit ihren Geistesverwandten in dem N. T. dargestellt* 2 ed., Quedlinburg, 1847; A. RADEMACHER, *Die übernaturliche Lebensordnung nach der paulin. u. johann. Theologie*, Freiburg i. B., 1903; A. SCHLATTER, *Johannes u. Paulus*, in « Die Reformation », 1909, n. 40 e seg.

150) « Che Paolo, con la sua mistica cristiana, sia stato attivo nella storia del mondo, non v'è dubbio alcuno. Il Cristo pneumatico ha potuto ciò che il Messia non avrebbe potuto. Il Messia dogmatico dei Giudei è attaccato alla sua patria. Il Cristo pneumatico potè camminare; egli potè, venendo dall'est, divenir nativo dell'ovest, e potè, malgrado le vicende dei secoli, stender le braccia ad ogni generazione » (DEISSMANN, p. 91).

151) Il LEUBA (cfr. *Les tendances fondamentales des Mistiques chrétiens* in « Revue philosophique », 1902) nega infatti che i mistici cristiani estraggano dalla loro propria spontanea esperienza quelle intuizioni intellettuali che si identificano con i dogmi cristiani fondamentali, dicendo che ciò è dovuto semplicemente all'influsso che l'ambiente mentale nel quale vivono esercita su di essi. La tesi nella maniera assoluta per come è sostennta dal Leuba è controversa — molti le sono contrari e tra questi lo Schopenhauer; — tuttavia non può negarsi che la preesistenza di questi dogmi nell'ambiente non determini, in qualche modo, l'esperienza dei singoli mistici. Ora questi dogmi, o almeno le direttive spirituali generatrici di questi dogmi, derivano nella maggior parte da Paolo, in cui quindi la spontaneità di queste intuizioni è incontrovertibile.

152) L'HAVET chiude infatti l'esposizione della dottrina paolina con le seguenti precise parole: « Io non dico: questa è la teologia di Paolo; io dico: questa è tutta la teologia » (*Le Christianisme et ses origines*, Paris, 1884, vol. IV, p. 154).

153) Ved. EUCKEN, *op. cit.*, specialmente a p. 62 e seg.

154) « SCHOPENHAUER fa d'una intuizione di questo genere — mistica cioè — la forma stessa della coscienza estetica: perdersi nell'oggetto contemplato, come in un assoluto, confondersi con lui in una sola coscienza che domina una visione unica; e se l'intuizione estetica ha ancora un obbietto chiaro, se la visione che essa offre è una immagine determinata, fluttua intorno ad essa come

l'indistinzione della coscienza in generale, e più l'arte si eleva, più l'intuizione si condensa di aspirazione confusa. Egualmente, in chi contempla la vita e penetra le apparenze, si forma ben presto l'appercezione irrazionale d'un volere essenziale, sparso in tutta la natura, e che la natura ripete in innumerevoli variazioni » (DELACROIX, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, p. 388).

155) Un fatto importantissimo è quello molto ben rilevato dallo SCHOPENHAUER, cioè che i mistici in genere si ignorano fra di loro, e pur si trovano in un accordo meraviglioso. « Essi non formano come una setta che ha una volta abbracciato un dogma favorito, che lo mantiene, lo difende e lo propaga: ben altro, essi quasi sempre si ignorano fra di loro; i mistici indiani, cristiani, maomettani, i quietisti e gli asceti sono affatto eterogenei fra di loro, salvo per il senso intimo e lo spirito dei loro precetti.... Questo fatto aggiunto al loro accordo perfetto e intimo, alla fermezza e alla sicurezza delle loro dichiarazioni, non è che una prova più forte che essi parlano in virtù di una esperienza interiore, reale » (*Le monde comme volonté et représentation*, Paris, III, p. 425-26). Ciò prova dunque che l'esperienza mistica è sempre eguale, e che nelle sue fasi supreme tende ad una identità di risultati sia come forme di vita, sia come intuizioni intellettuali.

156) Accanto alle parole dell'EUCKEN (citate a p. 260), trova degno posto il giudizio di J. PETRONE su la forma mistica della vita: « La volontà degli asceti sublimi è impressa di possente e ben intesa energia di dominazione e di superazione: è la conquista severa ed autentica del superumano, ossia la elevazione dell'umano al divino. La volontà dell'asceta è una volontà non di distruzione, ma di creazione; non di subbiettiva contrazione nell'egoismo fiacco ed inane, ma di obbiettiva espressione e diffusione del proprio essere e del proprio volere.... Siffatta penetrazione dell'umano e del divino forma la pura essenza di vita dell'intuizione mistica del mondo, quella sovrana elevazione dell'intelletto e dell'anima, che sfida da secoli il morso della critica e la contaminazione del sarcasmo! » (*Problemi del mondo morale*, Palermo, s. a., p. 232-233). Restano dunque fermi i problemi affacciati dal BOUTROUX: « Sembra bene che l'idea mistica, presa nel suo significato essenziale, sia di quelle che non si può trattare come dei semplici stati d'anima, interamente relativi e subbiettivi. Il solo fatto ch'essa esiste, con i caratteri che noi abbiamo segnalato, il fatto che un gran numero di uomini, fra i quali degli uomini superiori, vi si siano attaccati e

ne abbiano vissuto, pone al psicologo e al filosofo, tra gli altri problemi, i due seguenti:

In primo luogo, vi è per noi, come esseri coscienti, oltre la vita individuale, una vita universale possibile, e in qualche misura, di già reale? La nostra coscienza riflessa e distinta, secondo la quale noi siamo esteriori gli uni agli altri, è essa una realtà assoluta o un semplice fenomeno, sotto al quale si nasconde la penetrazione universale delle anime in un principio unico?

In secondo luogo, se vi sono così per noi due esistenze, l'una sviluppata e immediatamente visibile, l'esistenza individuale, l'altra ancora quasi incosciente, ma superiore, l'esistenza universale; qual è il rapporto di queste due esistenze, e quale metodo dobbiamo seguire per condurre la seconda alla piena realtà? » (*Op. cit.*). Il metodo da condurre — come vedremo nella P. IV, § 4 — è stato appunto ciò che Paolo ha voluto indicare con la sua missione mistica; il rapporto in cui queste due esistenze si trovano nel composto umano, nella storia morale dell'umanità, nella vita cosmica è il quesito — vedi P. IV, § 6 — a cui tenta rispondere il paolinismo come sistema dottrinale.

157) È ben nota l'identità che l'Hegel tentò di porre tra il cristianesimo come religione dello spirito e la filosofia dello spirito. È da notare però — e non vi si è posto mente — che se anche un giorno si pervenisse, non come a risultato di un determinato sistema, ma come acquisto — scientifico, diremmo quasi — dello spirito, a svellere dal terreno religioso quanto in essa finora di più valido intellettualmente è esistito, per tramutarlo in un possesso sicuro della filosofia, non perciò la religione cesserebbe di avere una funzione propria e insostituibile. Resterebbe ad essa pur sempre il compito di far sperimentare la vita come comunione col divino, di farla sentire ed esistere come tale: al dogma si sostituirebbe bensì la verità filosofica, ma questo impoverimento intellettualistico della religione si tramuterebbe in un altrettanto arricchimento spirituale, pneumatico, mistico di essa. Noi assisteremmo dunque ad un nuovo distacco dalla religione di un elemento finora esistito in essa come costitutivo: l'elemento dogmatico; ma, a somiglianza dei distacchi che lo precedettero (quello della conoscenza della natura nella religione naturalistica, tramutatasi in scienza della natura; quello della concezione estetica della vita, nella religione della bellezza, tramutatasi in arte autonoma; quello dell'orientazione morale, nella religione della morale, tramutatasi in filosofia etica) a somiglianza, dico, dei precedenti distacchi, ancor

questo non farebbe che purificare ancor più la religione e a ridurla ad una vita ancor più profonda, più intima, più essenziale. (Vedi su ciò l'altro nostro lavoro: *La Religione nel divenire umano*).

158) « Sarebbe possibile, in questo caso, di sorpassare la natura senza uscire dalla natura. Le coscienze individuali potrebbero, senza rompersi, ingrandirsi e rendersi penetrabili le une alle altre. E sarebbe dato all'umanità di divenire una, senza che gli individui, le famiglie, le nazioni, i gruppi che hanno di già una unità e di cui l'esistenza è bella e buona fossero condannate per ciò a disparire. L'idea di Pascal sarebbe realizzabile: « L'unità e la molteplicità. Errore escludere una delle due » (Boutroux, *op. cit.*, fine).

159) « Questa mistica di Paolo.... è nella storia della religione un fenomeno della più alta e della più generale importanza.... Essa ha dato in una maniera evidente al cristianesimo paolino una gran parte del suo slancio e della sua forza impulsiva. In questa mistica di Cristo l'elemento del divino appare divenuto per l'anima del credente qualche cosa di concreto e di palpabile, come non era stato mai fin allora udito. E d'altra parte è conservato ancora il forte sentimento della distanza dell'uomo dalla divinità » (W. Bousset, *Kyrios Christos*, p. 148).

160) *II Tim.*, I, 11; *I Tim.*, II, 7; « dottore delle genti nella fede e nella verità ». Noi riteniamo le Epistole pastorali sostanzialmente autentiche; ma se pure dovessero essere attribuite ad una generazione successiva a Paolo, ciò proverebbe che tale appellativo sarebbe stato ben presto sentito.

PARTE QUARTA

IL FILOSOFO.

LA VISIONE SPECULATIVA DELLA REALTÀ MISTICA.

PASSI E FRAMMENTI.

L'INNO ALL'AMORE UNIVERSALE.

Vi sono distinzioni di doni, ma un medesimo Spirito; e vi sono distinzioni di ministerii, ma un medesimo Signore; e vi sono distinzioni di operazioni, ma lo stesso Dio è quegli che fa in tutti tutte le cose.

A ciaschedùno poi è data la manifestazione dello Spirito per utilità. E all'uno è dato per mezzo dello Spirito il linguaggio della sapienza, all'altro poi il linguaggio della scienza secondo il medesimo Spirito, a un altro l'operazione dei prodigi, a un altro la profezia, a un altro il discernimento degli spiriti, a un altro ogni genere di lingue, a un altro l'interpretazione delle favelle; ma tutte queste cose le opera quell'uno stesso Spirito, il quale distribuisce a ciascuno secondo che a lui piace.

Forse tutti apostoli? forse tutti profeti? forse tutti dottori? forse tutti potestà? forse tutti hanno il dono delle guarigioni? forse tutti parlano le lingue? forse tutti le interpretano? Aspirate però ai doni migliori.

Anzi vi insegno una via più sublime.

Quando io parlassi le lingue degli uomini e degli angeli, se non ho l'amore, sarei come un bronzo suonante o un cembalo squillante.

E quando avessi la profezia,
e intendessi ogni mistero e lo scibile tutto,
e quando avessi tutta la fede,
talmente che trasportassi le montagne,
se non ho l'amore, io sarei nulla.

E quando distribuissi in nutrimento ai poveri
tutti i miei beni, e quando sacrificassi il mio
corpo ad essere bruciato,
se non ho l'amore, nulla mi gioverebbe.

L'amore è paziente, l'amore è benefico, l'amore non è invido. Non è insolente, non si gonfia, non è ambizioso.

Esso non cerca il proprio, non si muove ad
ira, non pensa male.
Esso non gode dell'ingiustizia,
ma tripudia della verità.
Tutto esso scusa, tutto esso crede, tutto esso
spera, tutto esso affronta.

L'amore non perirà giammai.
Forse le profezie? esse passeranno!
Forse le lingue? esse cesseranno!
Forse la scienza? essa sarà abolita!
Imperocchè parzialmente noi conosciamo,
e parzialmente noi profetiamo:
ma quando poi viene la perfezione,
allora è rimosso ciò che è parziale.

Quando ero fanciullo io parlavo da fanciullo,
sentivo da fanciullo, ragionavo da fanciullo:
ma quando poi divenni un uomo,
dismisi allora le cose da fanciullo.

Così vediamo noi ora come in uno specchio,
quasi in enigma,
allora poi vedremo faccia a faccia.
Ora conosco parzialmente,
ma allora poi conoscerò a quel modo
come mi conosco io stesso.

Restano così fede, speranza e amore, queste
tre cose: ma più grande tra queste resta l'amore.

(*I Corinti*, cap. XII, 4-11, 29-31; XIII, 1-13).

1 — PRELIMINARI.

Amour! Loi, dit Jésus. Mystère, dit Platon.

L'anima inquieta del poeta non si appaga però, e chiede lo svelamento di questo *mistero*, il fondamento cosmico e spirituale di questa *legge:*

Sait-on quel fil nous lie au firmament? Sait-on
Ce que les mains de Dieu dans l'immensité sèment?
Est-on maître d'aimer? Pourquoi deux êtres s'aiment?

E l'ala lirica del cuore si volge tutt'attorno per ottenere dalla universale anima amante una risposta:

Demande à l'eau qui court, demande à l'air qui fuit....
Au rayon d'or qui vient baiser la grappe mûre!
Demande aux nids profonds qui avril met en émoi!
Demandez le secret de ce deux maléfice....
Au philtre qu'un regard boit dans l'autre regard,
Au sourire qui rêve, à la voix qui caresse....
Demandez aux sentiers.... etc.
Demandez à la vie, à la nature, aux cieux....
Au soupir éternel des forêts et des flots....
Dressez procès-verbal....
Istrumentez; tonnez. Prouvez que deux amants....
....ont fait un pacte avec la lune sombre,
Et qu'ils allaient tous deux....
Eperdus, possédés d'un adorable ennui,
Elle n'étant plus elle et lui n'étant plus lui!

Ma il poeta si sgomenta di fronte alla grandiosità dell'enigma della vita universale:

Le cœur éperdu crie: Est-ce que je sais, moi? [1])

Il genio mistico nelle fasi supreme della sua esperienza amorosa, non si arresta mai però ad un agnostico: «E che ne so io?» Il carattere trascendente che l'amore assume in lui, il modo stesso in cui la vita per via introspettiva gli si manifesta, riverberando luci rivelatrici su la vita universale,[2]) lo inducono irresistibilmente a concepire «questo amore ideale come il fondo dell'essere e il fondo di noi stessi».[3]) L'amore universale in lui viene quindi propriamente ad essere una espressione metaforica di una realtà più essenziale, più costitutiva e più profonda:[4]) viene ad essere cioè la rivelazione di una vita universale abbracciante, come in un tutto, le singole vite individuali, dell'esistenza di «una penetrazione universale delle anime in un principio unico».

Stando così le cose, la vita mistica, per il carattere specifico a cui essa è assorta presso uomini di genio,[5]) non si presenta solo come la forma culminante della vita religiosa, ma importa l'impostazione di un problema altamente filosofico, e «che interessa molto da vicino la vita e il destino degli individui e dell'umanità».

Il Boutroux pone al psicologo e al filosofo questi due particolari quesiti: «In primo luogo, vi è per noi, come esseri coscienti, oltre la vita individuale, una vita universale, e in qualche misura, di già reale? La nostra coscienza riflessa e distinta, secondo la quale noi siamo esteriori gli uni agli altri, è essa una realtà assoluta, o un semplice fenomeno, sotto il quale si nasconde la penetrazione universale delle anime in un principio unico? — In secondo luogo, se vi sono così per noi due esistenze, l'una sviluppata e immediatamente visibile, l'e-

sistenza individuale; l'altra ancora incosciente ma superiore, l'esistenza universale: quale è il rapporto di queste due esistenze, e quale metodo dobbiamo seguire per condurre la seconda alla piena realtà?»

Di questi due aspetti del problema, l'uno è prevalentemente critico, l'altro è teoretico e costruttivo; il primo tocca più da presso il psicologo e il metafisico, in quanto si risolve in una indagine di accertamento di un fatto che si presume; il secondo compete essenzialmente al filosofo. Ove dunque al filosofo risultasse incontrovertibile la realtà di queste due esistenze e la loro comunicabilità, un còmpito ben vasto si presenterebbe al suo pensiero: studiare cioè i possibili rapporti in cui queste due esistenze vengono a trovarsi; la costituzione di entrambe che rende attuabile la loro comunione; le leggi che presiedono ad essa; i fatti spirituali da cui questa comunione si genera; le forme in cui si rivela e in cui si concreta nell'individuo e nella umanità; i fini ultimi verso cui tende. Considerando però che questa comunione non è apparsa sempre nella storia dell'umanità, ma è come un fastigio a cui l'umanità nella sua universalità perviene ad un dato periodo della sua esistenza, sorge ancora il problema di studiare il divenire della vita umana e come, per virtù di quale intimo processo, essa pervenga a questa mèta; per estendere di poi lo sguardo ai rapporti che la legano a l'esistenza universale, al Tutto infinito come causa e fine supremo: Dio, al Tutto come effetto: il cosmo.

Paolo non poteva, come un filosofo moderno, sospettare della fondatezza dell'esistenza di queste due vite: la universale-divina e l'individuale-

umana, e della possibilità della loro comunione in noi. Per tanto, ciò non era per lui nè argomento di controversia filosofica, nè oggetto di fede esteriore: era un dato di intima esperienza, un fatto spirituale vissuto appunto come una incontrovertibile realtà. [6]) Dei due aspetti filosofici del problema, prospettati dal Boutroux, non poteva esistere per lui dunque che il secondo soltanto; e cioè il còmpito speculativo: «se vi sono per noi due esistenze, l'una.... individuale, l'altra.... universale: quale è il rapporto di queste due esistenze, e quale metodo dobbiamo seguire per condurre la seconda alla piena realtà»?

Ma noi senza avvedercene, abbiamo di già posto al sicuro una parte cospicua di questa indagine speculativa, studiando la sua dottrina di vita. Che è essa infatti se non appunto il metodo di trasfusione della vita universale dello Spirito — sia esso denominato Spirito di Dio, Spirito di Cristo, Spirito santo — nell'anima umana individuale, e in quella collettiva dell'umanità? Indicando egli per primo al mondo questo metodo, che è poi tutta una forma tipica di vita individuale e sociale, ha di già compiuto opera altamente speculativa, se pure è di natura pratica, ossia etica. Resta il còmpito non più speculativo-pratico, ma speculativo-teoretico, di indagare «i rapporti di queste due esistenze», fare cioè discendere la loro comunione, considerata come un assoluto fuori discussione, nell'ordine delle relazioni. Il suo pensiero si volse a ciò? Noi potremmo limitarci a richiamare l'attenzione su molti punti fugacemente accennati o soltanto sottintesi nella nostra esposizione della sua dottrina di vita. Ma sarebbe opera in parte secondaria, in parte non possibile qui. Una questione più profonda invece

esiste a proposito della personalità di Paolo pensatore, ed è il carattere fondamentale di questa sua dottrina, che è tempo ormai di porre in piena luce.

2 — I PREGIUDIZI.

Senza dubbio, sin dai primi secoli della storia cristiana Paolo fu considerato un faro verso di cui, chiunque voleva approfondire il contenuto del cristianesimo, era portato a volgere istintivamente lo sguardo. È per questo che la storia del dogma cristiano si svolge parallelamente ad uno studio continuo e perenne delle Epistole, il cui valore «teologico», «dogmatico», «rivelato» è un presupposto indiscusso così per tutti i Padri e i Dottori della Chiesa, come per i fondatori del protestantesimo. [7])

Il suo carattere dunque preliminare di pensatore potrebbe dirsi una verità tradizionale, se appunto questo carattere di tradizionalità non fosse stato e non permanesse ancora come una fonte di pregiudizi oltremodo dannosi. Sicuramente l'ostacolo più arduo, contro di cui lo studioso di Paolo deve ancor oggi lottare, risiede proprio nel suo aspetto di pensatore. È proprio qui il punto critico delle indagini paoline, [8]) quello in cui lo spirito moderno di obbiettività e di autonomia, forte può dirsi quasi — come vedremo — di una tradizione filosofica nei riguardi proprio di Paolo, si scontra con la coalizione di tutte le incongruenze di una mentalità teoreticamente sorpassata nel campo generale degli studi, ma che pure domina ancora su quelli dell'indagine del pensiero paolino.

Un'analisi dunque dei pregiudizi si impone

preliminarmente, senza di che le divinazioni precorritrici di filosofi e le asserzioni ardite di studiosi recenti, in nessun modo potrebbero essere valutate esattamente, e condotte ad una più precisa e definitiva espressione.

Il primo contro di cui la critica dovette lottare, colpiva al cuore la stessa unità del pensiero paolino. Il carattere delle Epistole, che sono lettere composte senza dubbio occasionalmente e non aventi quindi carattere di continuità fra di loro; lo smembramento del testo in capitoli dapprima e in versetti di poi, che lo fanno apparire un insieme quasi di aforismi; la prevensione che l'intera Bibbia, in quanto manifestazione del pensiero divino, formasse un corpo unico e identico di dottrina in tutti i suoi vari libri così dell'Antico come del Nuovo Testamento; l'origine «rivelata» del pensiero di Paolo, che imponeva — secondo l'antico modo di pensare — di non poter esso possedere caratteristiche proprie e personali di contenuto, avevano creato un'atmosfera intellettuale così fatta, che in essa non era neppure lontanamente immaginabile che le Epistole fossero depositarie di un'unità organica di dottrine. [9])

«L'antica teologia — dice il Sabatier, che ha il merito di aver per primo condotto a termine una esposizione fedele e sistematica dell'intera dottrina paolina [10]) — sembra che non abbia punto sospettato che il pensiero dell'Apostolo avesse un organismo a sè, che bisognava rispettare come un elemento essenziale della sua stessa unità. Le Epistole non erano che una raccolta di *dicta probantia*. Siccome i quadri della dogmatica erano ufficialmente fissati, non restava che distribuire questi testi sotto le rubriche tradizionali.... Si aveva al termine di

questa operazione violenta, la teologia paolina? Niente affatto. La si aveva squartata, e non ne restavano più che dei frammenti sparsi e senza vita: *membra disjecta*». [11])

Questo pregiudizio, prodotto specifico della teologia dogmatica, e la cui demolizione ha segnato il sorgere della teologia storica — ormai anche ortodossamente riconosciuta — in fondo negava la stessa esistenza di Paolo come pensatore. L'aver egli materialmente scritto, sia pure imprimendo a ciò che scriveva, qualche caratteristica esteriore e formale di stile, frammenti di dottrina cristiana, in armonia bensì con l'intero edificio dottrinale rivelato del cristianesimo, anzi della intera Bibbia, ma slegati fra loro e non formanti unità, conduceva necessariamente a far apparire questo pensiero come qualcosa che egli aveva neppure riordinato, elaborato in sè, in modo da condurlo a sistema. Per dare al pensiero di Paolo una dignità divina, si commetteva l'affronto più grave e più mostruoso contro Paolo stesso, negando persino l'intervento della sua mente in un'opera rielaboratrice e sistematrice della «rivelazione».

Accanto a questo primo pregiudizio, fortunatamente debellato per sempre — e la prova più luminosa ne sono le molte centinaia di monografie vertenti sul «paolinismo» come dottrina a sè — un altro non meno dannosamente ha influito nella valutazione di Paolo come pensatore. Noi per il fatto stesso che viviamo diuturnamente in una civiltà cristiana; che continui e costanti rapporti abbiamo con una religione, che ha accettato come dogmi inviolabili quelle direttive di pensiero e quelle formule dottrinali, che trovarono nelle Epistole

paoline la loro prima apparizione; per il fatto ancora che questa orientazione della vita e questi dogmi attraverso secoli e secoli hanno riempito di sè non soltanto la vita di intere generazioni, ma ricche biblioteche di scrittori ecclesiastici, di Padri, di Dottori della Chiesa non solo abbiamo finito col perdere quella impressione fresca, originale, efficace, rivelatrice e luminosa che fanno le cose nuove o inconsuete, ma ancora abbiamo finito col ritenere le idee di Paolo quasi dottrine tradizionali, e di vedere in esse l'impronta del metodo teologico, col quale per due millenni sono state elaborate, rimaneggiate, consacrate.

Per altra via, e per differenti motivi, questo *pregiudizio tradizionalistico* conduce agli stessi effetti del *pregiudizio dogmatico:* esso porta contemporaneamente alla svalutazione del pensiero paolino come creazione assolutamente personale, facendolo apparire quasi patrimonio impersonale di una religione; e a dare a questo prodotto originale di una mente non già il carattere che potrebbe inerirgli da un esame spassionato ed obbiettivo — come avviene e si fa per tutti i pensatori, — ma quello che lo studio secolare di esso ha avuto nei teologi e che quindi si è ad esso artificiosamente imposto. Poichè il pensiero paolino noi lo riscontriamo sotto forme larvate in tutte le teologie e in tutti i teologi; e tutti costoro lo hanno studiato con metodo esclusivamente ed assolutamente teologico; abbiamo finito col fare del pensiero di Paolo una «teologia», quando la teologia cristiana ancora non esisteva. [12])

Poichè teologia e filosofia diversificano non per il loro contenuto e per i loro obbietti, che sono spesso identici; ma per il metodo diverso

che esse seguono. Dio, lo spirito umano, la storia morale umana, la norma della vita possono essere e sono difatti argomenti di filosofia, eppure li si riscontrano in ogni trattato di teologia. La differenza sta solo nella trattazione: i teologi hanno una dottrina già formulata da interpretare, studiare, spiegare, avvalorare, provare e tramandare, dopo di essere stata ad essi tramandata; i filosofi hanno nessuna dottrina formulata e rivelata da accogliere e da tramandare, ma con la più ampia libertà accolgono e rigettano qualsiasi elemento che possa contribuire ad un perenne lavorio storico di creazione personale (i creatori di un sistema) o di creazione impersonale (gli aderenti ad una corrente filosofica). I teologi hanno gli occhi volti al passato, i filosofi gli occhi volti al futuro; gli uni cercano di prevenire ed impedire in tutti i modi il processo di dissoluzione e di corruzione di una dottrina di già esistente, sia pure adattandola ai tempi, svolgendola in alcuni particolari, tentando di darle una più stretta organicità ed unità; gli altri instancabilmente, diuturnamente creano sempre di nuovo, pur confortati spesso dalla dolce illusione e dalla fede consolatrice di aver raggiunto la verità che non muore. [13])

Questa fede sicuramente non mancò in Paolo, ed egli, come da un attento esame del suo pensiero risulta quasi ad ogni passo, non solo attinge liberamente — con consapevolezza o inconsapevolezza è difficile dirlo, e qui non ci importa — alla sapienza del suo secolo per quella parte che venne a contatto con lui e gli parve conciliabile con le direttive della sua speculazione pneumatica; ma ancora tutto sovvertì del passato dottrinale e religioso, tutto rin-

negò il patrimonio morale del giudaismo che si assommava nella Legge; non si arrestò dinanzi a nessun ostacolo ed autorità, neanche di fronte ai testimoni viventi della parola e del pensiero di Gesù, i Dodici, giungendo a dire persino di non conoscere più Cristo «secondo la carne», bensì unicamente secondo lo Spirito;[14]) ma con libertà e spontaneità assoluta, anche quelli che diverranno i «dogmi» supremi del cristianesimo, creò con foga impetuosa, con intuizione potente, con slancio alle volte quasi temerario: noncurante d'altro che di formulare ciò che lo Spirito dal più profondo dell'anima faceva balenare alla sua mente, per dare ad essa occasione e mezzo di edificare e di costruire.

Che cosa in tutto ciò v'è o vi può essere di teologico? Noi non dobbiamo per ora dimostrare se e in qual maniera il suo pensiero sia filosofia: lo vedremo a proposito del metodo. Vogliamo dire che se pure filosofia non fosse, resta accertato che in nessun modo esso è teologia, mancandogli tutti i caratteri che contraddistinguono questa forma e questo metodo di pensiero. Nondimeno questa illusione pesa ancora più di quanto non sembri, e svellerla una buona volta, almeno nel mondo dell'alta cultura, deve essere il primo còmpito dello studioso del pensiero di Paolo, affinchè esso risalti nella sua vera fisonomia storica.

Una terza difficoltà, che non chiameremo pregiudizio, poichè sarebbe voler risolvere molto leggermente un'ardua questione metafisica, ma prevenzione sì, e dannosa del pari, è l'opinione, con i due pregiudizi precedenti intimamente connessi, che cioè il pensiero paolino sia bensì organico e sistematico, bensì storica-

mente originale e spontaneo, e quindi non teologico, ma sempre però di origine esteriore alla sua mente, perchè «rivelato», e come tale non avente in ultima analisi alcun valore speculativo per l'individuo che lo enunciò. Questo individuo, in altri termini, è solo uno strumento, un organo, e se non resta interamente passivo in questa opera di trasmissione, la sua opera intellettuale si restringe tuttavia a ben poco, e non raggiunge mai tal grado di intervento, da poter egli avere la paternità di questo pensiero.

L'opera della critica resterebbe dunque sempre ben sterile nei riguardi di Paolo, poichè a che servirebbe aver dimostrato l'organicità interna di questo pensiero da lui «depositato» nelle sue Epistole; a che varrebbe aver alfine colto le irriducibili diversità che lo dividono dalla teologia, se in ultima analisi poi Paolo non restasse autore vero di esso? Non si creda che ciò sia questione di poco momento. Non è un dibattito puramente storico, di paternità o meno; non è un puro quesito metafisico; ciò investe direttamente il carattere fondamentale di questo pensiero. Perchè esso esca da un valore neutro: nè teologia, perchè originale e spontaneo, nè filosofia, perchè non personalmente meditato e creato, è inevitabile prendere alfine questo presupposto metafisico-religioso di fronte, per poterlo ben individuare e valutare.

Noi qui potremmo fare una semplice questione di metodo, e stralciare senz'altro il problema della genesi di questo pensiero, come una cosa che non ci riguardi; e da un punto di vista puramente scientifico, autonomo, giungere direttamente a quelle conclusioni che lo stu-

dio obbiettivo del paolinismo ci conducesse, agendo come se ci trovassimo in presenza, a parere universale, di un autore «profano», per il quale la credenza alla rivelazione non esistesse.

Questo procedimento di stralcio, adottato dalla scienza e dalla filosofia verso molte questioni metafisiche, per rendere il proprio cammino indipendente dalla soluzione ben ardua, controversa ed annosa di esse, lascerebbe tuttavia sospesa sui nostri risultati una spada di Damocle, e spingerebbe anzi ogni anima credente a rigettarli e ad infirmarli anticipatamente. Tuttavia sarebbe stato assolutamente necessario ricorrervi, se noi non fossimo venuti in possesso di elementi di giudizio tali, da poter decisamente affrontare la questione, e risolverla in un modo avente carattere di stabilità scientifica.

Se noi domandiamo agli assertori ortodossi, o meglio, ligi alla forma tradizionale di concepire la rivelazione, in che cosa questa consista, con quale procedimento psicologico si attui, e in quali forme di coscienza si manifesti al soggetto, con nostro grande stupore, ci sentiremo rispondere che «essa sfugge all'analisi psicologica, come ogni atto soprannaturale, e può anche sfuggire alla coscienza». [15]) E noi potremmo chiederci allora da che è desumibile la sua esistenza, e se l'affermazione di essa non si risolva per caso, stando alle loro parole, in una semplice imposizione arbitraria e autoritaria di credenza. Ma forse, penetrando nell'intimo del loro pensiero, non è difficile capire che essi intendono per rivelazione la comunicazione misteriosa, di carattere puramente intellettuale, di un pensiero e di un'idea, fatta dall'esterno (Dio) alla mente dell'uomo.

Qui dunque è manifesto che per dare la massima efficienza al carattere divino, e quindi obbiettivo, del pensiero rivelato, l'opera umana è ridotta a nulla o quasi, e le concessioni a cui la critica ha inesorabilmente indotto i sostenitori di una tal maniera di considerare la rivelazione, non solo sono in logica antitesi con essa, ma ripugnano quasi istintivamente a coloro che la seguono, di modo che il loro comportarsi su questo punto, è un oscillare continuo tra affermazioni e frasi, che a distanza di poche pagine si contraddicono e si elidono. [16])

Noi tuttavia potremmo considerare queste come cose di poco momento, se un tal modo di vedere avesse un fondamento psicologico in sè, o testimonianze scritturali in Paolo, che poi è il massimo autore «rivelato», sì fatte da ritenerle almeno per lui probative. Ma per quanto noi ci sforziamo di ricercarle, esse ci sfuggono, e noi vediamo che alla genesi di questa teoria sta null'altro, se non il fondamento ingenuo di un pensiero, che avvalendosi della «misteriosità» delle cose soprannaturali, rinunzia all'indagine, si preclude ogni via di esame, credendo così di esaltare il senso del grandioso. [17])

È per questo che segna sicuramente un progresso notevole il tentativo, in parte felice e geniale, della scuola ritschliana, [18]) la quale pur ammettendo la rivelazione, ha cercato però di penetrare nel processo psicologico di essa e risalire alla genesi del pensiero «rivelato», riscontrandola in uno stato di coscienza, in una esperienza religiosa interna, in una realtà di carattere prevalentemente sentimentale, di cui il pensiero non sarebbe che la traduzione in termini intellettuali. Laddove dunque l'interpretazione tradizionale poneva il pensiero stesso

come punto unico, di partenza e di arrivo, contenuto inscindibile e non analizzabile della rivelazione, qui il punto di partenza si sposta dal pensiero al sentimento, rispetto a cui il pensiero non è che un punto di arrivo. È già dunque un abbozzo di processo psicologico che viene tentato; e mentre l'intervento divino si stringe più da presso al sentimento, il pensiero acquista una certa libertà di mosse, e il suo valore umano e speculativo può colorarsi di una luce favorevole.

Noi non possiamo neppure fuggevolmente dare qui una valutazione critica di questo tentativo, che se da un canto segna una data memorabile nella storia della conoscenza della vita religiosa, d'altro canto ha due difetti fondamentali: il primo, quello di essere stato fatto più su uno studio astratto ed esteriore della coscienza religiosa, che tenendo conto delle testimonianze e delle rivelazioni che della vita religiosa hanno dato e lasciato i massimi geni della religiosità cristiana, e in ispecie dei mistici, che più intensa e più cosciente hanno mostrato di avere l'esperienza del divino; il secondo, quello di dare un carattere preponderantemente soggettivo, relativo, individuale a questa esperienza religiosa, che è minacciata di apparire un fenomeno puramente accidentale nel suo contenuto e di nessun valore quindi obbiettivo e reale nei suoi prodotti. Il pensiero quindi che sgorga da questa esperienza singola, soggettiva e personale viene anche qui ad essere colpito nella sua significazione speculativa o filosofica; in quanto difficilmente si può essere indotti a dare un carattere razionale ad una dottrina che parte da presupposti di tal natura, e si fonda su stati spirituali così

mutevoli, incostanti, vari, multicolori, evanescenti, quali sono quelli sentimentali. Nè occorre dire quanto ancor più viene intaccata la dignità religiosa di questo pensiero, e come il tentativo di accordo del presupposto della rivelazione con il processo psicologico e l'accertamento scientifico che si vuol dare di essa, debba considerarsi religiosamente fallito.

Un contributo decisivo invece, e tale da poter offrire una soluzione del problema che soddisfi interamente e contemporaneamente alle esigenze scientifiche, a quelle filosofiche e a quelle religiose, è balzato fuori dallo studio accurato e preciso del misticismo. Noi osiamo dire che il principio della rivelazione, in virtù della psicologia e della filosofia del misticismo, è entrato in una fase, che senza pregiudicare affatto la valutazione metafisica e trascendente di esso — che può sempre essere affermativa e negativa — sgombra però il campo dagli ostacoli e dai pregiudizi che sinora si sono frapposti come una barriera insormontabile, per l'indagine libera, coerente, e insieme guardinga, verso problemi metafisici, che uno studioso serio non può nè presupporre come risolti *a priori* (come han fatto quasi tutti sinora credenti o miscredenti), nè risolvere arbitrariamente con due parole; fase che innalza al contempo il pensiero ritenuto sinora «rivelato», ad un valore speculativo altissimo, pur dando alla vita religiosa donde si genera, il massimo carattere di obbiettività, di universalità che nelle cose umane possa filosoficamente e razionalmente ricercarsi.

Quello che per la scuola ritschliana era apparso un punto di partenza: lo stato emotivo-sentimentale, rispetto al quale il pensiero era

un punto di arrivo; per il mistico e per la psicologia del misticismo è apparso per contro anch'esso a sua volta un punto di arrivo. Il mistico adunque retrocede ancora in questo processo genetico, lo approfondisce di un nuovo grado, e vede il punto di inizio in qualche cosa di più stabile e di più concreto. Alla fonte di tutto egli pone infatti qualche cosa che se filosoficamente e metafisicamente egli definisce come l'unione, la comunione con l'Infinito, la trasfusione del divino nell'anima, che viene da quello trasformata e trasfigurata a tal punto da cangiarsi secondo alcuni nella intima costituzione sua — e tra questi che così pensano è Paolo;[19]) — psicologicamente, introspettivamente si rivela in una realtà spirituale totalmente nuova, in uno stato forse indefinibile, ma non tanto però da non apparire prevalentemente come una *forza determinante*, una energia, fonte di impulsi irresistibili e dominatori, che si riporta direttamente ad *uno stato volitivo*, ma come la causa si riattacca al suo effetto: miscuglio singolarissimo dunque di attività (divina) e di passività (umana) che genera il concetto mistico così complesso della grazia.

Il mistico adunque, a differenza della concezione tradizionale che vede nel pensiero l'elemento religioso originario (dogmatismo), e della scuola ritschliana che pone in suo luogo il sentimento, è la *volontà* che mette all'origine di tutto. Ciò, si noti, è in armonia con le leggi generali della psicologia. Dice l'Höffding: «Se una di queste tre specie di elementi (conoscenza, sentimento, volontà) deve essere riguardata come la forma fondamentale della vita cosciente, questa sarà senza dubbio la volontà. I movi-

menti spontanei e riflessi esprimono di già, prima del risveglio della coscienza, il bisogno originale di movimento che ha la nostra natura organica. L'istinto, appena superiore al riflesso, ci presenta la forma primitiva della coscienza, e qui, senza dubbio, è l'elemento volontario che predomina: gli elementi intellettuali ed affettivi non avendo importanza che a titolo di strumenti del passaggio a l'azione. Più tardi ancora, è sempre la volontà che forma, in tutti i gradi la base permanente. L'attività è una proprietà fondamentale della vita cosciente, poichè bisogna costantemente supporre *una forza, che mantenga insieme i diversi elementi della coscienza, e ne faccia, con la loro unione il contenuto d'una sola e stessa coscienza*». [19 bis]) Ora per il mistico è appunto in questa «*forza*», che s'impadronisce della coscienza, e che le dà quella armonia interiore, quella perfetta adesione e unità nella quale ogni disgregazione, contrasto, disarmonia, anche di carattere etico, è superato per sempre; è appunto in questa «*forza*» travolgente, vittoriosa, irresistibile, che fa consistere l'intervento divino, la comunione con Dio, lo stadio originario della vita mistica; «*forza*» che nell'unione trasformante si traduce subito in un principio di azione, in uno stato volitivo, in un impulso interiore di bene e di amore.

È solo l'appercezione di questo stato di liberazione, di gioioso affrancamento dalle aridità, le impotenze, le miserie, le inerzie forzate della vita precedente, che genera tutta una rigogliosa fioritura di vita sentimentale, al centro della quale si pone il desiderio di amore: ossia, di persistenza e di approfondimento di questa unione, di questo possesso del divino, di questa for-

za e di questa volontà esteriore che interiormente opera, di questa nuova realtà che tutta la coscienza riempie e informa di sè. È solo infine come culmine radioso che si avanza il terzo ed ultimo momento,[20]) quello in cui l'*intuizione* della realtà infinita come essa si rivela nella comunione con lo spirito,[21]) insieme a tutti i dati offerti dagli stati volitivi (incentrantisi nel concetto di grazia) e sentimentali (facenti capo al concetto di amore), vengono razionalmente e sistematicamente elaborati e approfonditi,[22]) con un ripiegamento dello spirito su se stesso, e con una visione intellettuale del mondo condotta al lume di questa realtà manifestantesi allo spirito.

Noi ora vediamo quanto semplicista sia il concetto seguito dai teologi della rivelazione; e come la stessa concezione ritschliana, della così detta esperienza religiosa, resti ben addietro rispetto alla descrizione del processo, offerta dai mistici e precisato dalla psicologia del misticismo. Il pensiero «rivelato» non è più una verità esteriore, bella e formulata, suggerita semplicemente allo spirito e da questo comunicata agli altri; ma è il prodotto di una intuizione della realtà infinita, della vita universale presente alla coscienza, elaborata e razionalmente coordinata nei suoi dati e approfondita nelle sue significazioni etiche e teoretiche. Qui la paternità del pensiero resta interamente al pensatore, pur evitando il pericolo offerto dalla concezione ritschliana di farlo apparire come il prodotto di una fenomenologia sentimentale, soggettiva, variante da soggetto a soggetto.

E se la prova psicologica difettasse di valore probativo, una riprova storica sorgerebbe

a presidiarla decisamente. Filosofi come Schopenhauer, Maine de Biran ed altri intuirono già prima, e gli studiosi del misticismo hanno dimostrato come si è visto di poi, che il carattere storico fondamentale della coscienza mistica è l'accordo mirabile che essa raggiunge in tutti i soggetti pervenuti alla stessa fase dello sviluppo mistico, anche nei più distanti nel tempo e nello spazio: accordo di esperienza, che si traduce in un accordo fondamentale di dottrina e di pensiero.[23]) Per cui l'accusa giustificatissima che i teologi tradizionalisti hanno lanciato contro la concezione ritschliana, di soggettivismo e d'individualismo, qui non può più aver ragione d'essere, poichè l'esperienza mistica si presenta con un carattere di universalità superspaziale e supertemporale, come una realtà spirituale mantenentesi unica pur attraverso le mille iridescenze superficiali ed accessorie, che acquista nelle coscienze dei singoli, e che spiegano molto bene le differenze che la teologia storica è stata costretta a ravvisare anche negli scritti riguardati come i massimi depositari della rivelazione.

Se questa universalità dei caratteri fondamentali e costitutivi (di contenuto dunque) dell'esperienza mistica sia la prova o no dell'obbiettività ontologica della comunione in cui lo spirito umano e individuale può entrare con lo Spirito universale; se essa sia l'indizio che questa realtà spirituale, soggettiva non di un singolo uomo, ma di tutti coloro che assurgono a questo tipo di vita, è non già un fenomeno, una parvenza, ma un fatto trascendente, una situazione che esorbita realmente i confini della vita naturale, per entrare nel regno soprasensibile del divino, dell'infinito, dell'assoluto: ecco

un problema metafisico che noi possiamo e dobbiamo lasciare da parte; quel problema che il Boutroux ha definito nella domanda: «Vi è per noi, come esseri coscienti, oltre la vita individuale, una vita universale, e in qualche misura di già reale»? [24])

Ma noi abbiamo posto ormai questo problema in una situazione, che qualunque soluzione esso venga ad avere, in nessun modo può influire più su i risultati della nostra indagine circa il carattere di Paolo pensatore. Se la realtà spirituale di cui Paolo ci parla (la comunione dello spirito umano con lo Spirito divino), e dopo di lui, nella sostanza, cioè nei motivi fondamentali direttivi e nei principi intellettuali supremi, tutti i mistici insieme parlano in accordo con lui, sia una realtà avente valore obbiettivo oppure sia una illusione, ciò non potrà rappresentare più un ostacolo nè contro l'organicità sistematica e personale del suo pensiero, come il principio della «rivelazione» tendeva ad essere nel passato; nè contro l'originalità e la spontaneità delle intuizioni di Paolo che la parola «teologia» tende a porre in dubbio ancora; nè contro la paternità effettiva, personale del suo pensiero, quella paternità che ogni uomo può presumere di avere, meditando, approfondendo, intuendo i principi supremi di una realtà, sia esteriore (materiale o sociale), sia interiore (psicologica e spirituale).

Che anzi, questa dottrina mistica, che tutto fa generare non da uno stato soltanto sentimentale, ma da una complessa realtà spirituale, di carattere prevalentemente energetico e volitivo, deve essere valutata, oltre che per il metodo di costruzione — come è stato per altri mistici asserito dal Delacroix [25]) — in Paolo anche

per la genesi del suo pensiero, come una filosofia, se questa dottrina nessun altro punto di partenza prende che non sia questa realtà spirituale, per spiegarla e poi storicamente inquadrarla, al lume di tutti gli ausilii che la storia e le dottrine di già esistenti possono offrire.

Ecco come dunque il fatto mistico della conversione: la prima e determinante affermazione di questa realtà spirituale in Paolo, assurge ad un valore supremo anche dal punto di vista della sua dottrina. Col porre, in fatti, la conversione e tutto quell'insieme di vita spirituale che ad essa si riconnette, a fondamento primo del suo pensiero, noi veniamo ad eliminare persino l'ultimo residuo «teologico» che poteva sembrare indispensabile: cioè il riferirsi della sua dottrina alla comparsa di un uomo storico, «secondo la carne», Cristo e alla sua divina parola. Per Paolo, Cristo non vive più che «secondo lo Spirito», un altro Cristo egli quasi non lo conosce; in Paolo, Gesù di Nazaret ed il supplizio del Calvario non sono essi già che generano il suo pensiero. Per lui che non conobbe Gesù di persona, e che per il fatto del Calvario e per la notizia che ebbe della sua dottrina lo perseguitò nella persona dei suoi discepoli; per lui che altamente, ci tiene ad affermare che il conferimento dell'apostolato, la rivelazione del suo proprio «vangelo» e quindi la sua intuizione religiosa li ha avuti non dai Dodici, ma direttamente dal Cristo «secondo lo Spirito», il suo pensiero si riattacca unicamente alla realtà interiore, e Gesù di Nazaret e il Calvario divengono solo elementi esplicativi di questa realtà, desunti dalla realtà storica, come altri ne desumerà — sebbene di molto minor valore per il suo sistema — dalle dottrine del suo tempo.

Lo stesso peccato originale (la dottrina teologica desunta dal giudaismo) si trasforma, come abbiamo visto, intimamente nel suo sistema, ed esso appare una realtà vissuta da lui con i caratteri della più dolorante e disperante veridicità: l'impotenza morale, e che riempie e caratterizza di sè tutta la vita che precedette l'ingresso del potere soprannaturale dello Spirito in lui, e la comunione del suo spirito con esso.

Noi crediamo di avere sgombrato sufficientemente la figura di Paolo pensatore dai vari pregiudizi che si frapponevano ad una esatta valutazione; senza tuttavia recare offesa veruna alla coscienza religiosa, e senza pregiudicare la soluzione del problema metafisico-religioso della «rivelazione», ossia della validità ontologica della vita generatrice del pensiero «rivelato».

Tuttavia potrebbe dire qualcuno: la vostra illazione, l'applicazione cioè della genesi del pensiero mistico alla genesi nel paolinismo, non potrebbe forse, nonostante il fatto che Paolo incontrovertibilmente è un sommo genio mistico, essere arbitraria? Il fatto che anche la sua concezione della vita singola e sociale del redento, e la derivazione di essa dallo «Spirito» come suo principio generatore, comunicato agli uomini dalla discesa dello Spirito divino e dalla comunione con esso, concorrono a fare del paolinismo una dottrina essenzialmente mistica, è poi sufficiente a far ritenere che il metodo speculativo di Paolo sia quello della speculazione mistica? Noi potremmo ritenere di sì; ma ci è concessa la gioia somma di poter desumere dalle Epistole stesse la riprova suprema e decisiva che così è, poichè Paolo stesso parla del metodo della sua «sapienza».

Prima però di ricercare questa prova ultima della nostra intuizione, ci piace ricordare come ogni qual volta il pensiero filosofico si volse a Paolo, esso s'incamminò, sia pure con divinazioni precorritrici, verso questa meta, che la critica del paolinismo deve alfine riconoscere e proclamare: il carattere speculativo, filosofico dal paolinismo.

3 — I PRECURSORI E GLI ASSERTORI.

Noi possediamo una testimonianza preziosa dello stato in cui la conoscenza del pensiero paolino si trovava nei secoli in cui la teologia dogmatica — cattolica e protestante — imperava: quella teologia dogmatica che avocava unicamente a sè il carattere sistematico ed unitario del pensiero religioso, e nei testi vedeva semplici frammenti, *membra disjecta*, del pensiero divino rivelato, che essa adoperava quasi solo come materiale probativo delle proprie dottrine.

«Io ho visto sobri cristiani confessare che per quanta attenzione mettessero nella lettura delle Epistole di San Paolo, vi trovavano una oscurità quasi insormontabile, e che invano si adoperavano di seguire l'Apostolo in tutto il corso dei suoi ragionamenti, e di giungere al punto di poterlo leggere con quella soddisfazione, che sorge solo dal sentimento di ben interpretare e pienamente comprendere la forza dei ragionamenti di un autore che si studia». È il filosofo Giovanni Locke che parla, il quale con candida sincerità aggiungeva di sè: «Io confesso senza pena che ho trovato diversi luoghi in San Paolo, che, sebbene io sia abbastanza

versato nella lettura delle sue Epistole, come in quella delle altre parti della Scrittura, mi hanno imbarazzato non poco. Tanto chiare e intelligibili sono le lezioni di morale con cui questo Apostolo finisce usualmente ciascuna Epistola, quanto i dogmi vi sono oscuri e i ragionamenti difficili».

È questo il punto di partenza da cui l'autore del «Saggio su l'intendimento umano» prende le mosse per il suo «Saggio su l'intendimento delle Epistole di San Paolo consultando San Paolo stesso»;[26]) piccolo scritto, preposto a mo' di prefazione, ad un voluminosissimo lavoro di parafrasi e note alle Epistole, ai Galati, ai Corinti, ai Romani, agli Efesini,[27]) dimenticato totalmente bensì, ma di un alto valore storico, in quanto in esso si ha il primo tentativo di introduzione del metodo storico negli studi biblici, e il primo annunzio — anteriore di più di un secolo del primo studio organico sul pensiero di Paolo — dell'esistenza del paolinismo.

Orbene tutto questo prezioso libriccino si risolve in una dimostrazione che, causa precipua della incomprensibilità di Paolo, era appunto quel metodo dogmatico — imperante fin'allora incontrastato — contro di cui il Locke pone un proprio metodo, mirante innanzi a tutto a prendere Paolo come sola ed unica guida per la comprensione del suo pensiero, facendo *tabula rasa* di tutti i sistemi di teologia, e di tutti gli articoli di fede di qualsiasi Chiesa; e di completare la conoscenza che una simile indagine libera ed autonoma potesse darci, con i lumi che le restanti Epistole potessero gettare su i diversi punti di dottrina.

In stretta connessione con ciò egli prendeva

come seconda guida, la persuasione che una organicità ed armonia unitaria esista in tutte le Epistole di Paolo, e che il suo pensiero sia una costruzione di ragionamenti ben connessi e serrati fra di loro. La conclusione a cui il celebre filosofo ed innovatore inglese giungeva rispetto a Paolo, proferendo così la prima e grande parola della critica nei suoi riguardi, era la seguente: «È con questo metodo che sarebbe da augurarsi che si spiegassero le Epistole di San Paolo. Chi non vede che se noi volessimo spogliarci dei sentimenti che con presunzione di infallibilità ci siamo imposti da noi stessi, o abbiamo preso a prestito da altri, e applicarci seriamente a raffrontare senza prevenzione le Epistole, noi riusciremmo a scoprire il vero *sistema* di San Paolo?» [28])

L'augurio del Locke non cadde come parola vana, e la sua antiveggenza resta come un punto luminoso, che irradia tutto il moderno lavorio intorno al paolinismo considerato come sistema dottrinale a sè. È ben visibile che dei tre preconcetti da noi additati, questa antiveggenza filosofica del Locke era il primo che mirava a demolire — la disorganicità e la frammentarietà impersonale del suo pensiero, — offrendo un metodo che presto infatti lo ha demolito per sempre.

Parallelamente a lui, un altro filosofo, e sommo, ideatore e formulatore preciso del metodo storico nello studio della Scrittura, [29]) non sdegnava di volgere la sua attenzione al carattere delle Epistole di San Paolo, giungendo anch'egli a divinare una seconda verità, atta a trasformare, ove fosse stata convenientemente fecondata, l'opinione che del pensiero paolino si ha.

Noi alludiamo a Benedetto Spinoza, e al suo famoso *Tractatus theologico-politicus*. Il capitolo XI, può dirsi che sia tutto uno studio del carattere delle Epistole di Paolo e della natura del suo pensiero.

Spinoza si domanda se il pensiero di Paolo è «fondato su la rivelazione o su la scienza», in altri termini se Paolo parla come «profeta» o come «dottore». Orbene è mirabile l'acutezza dell'analisi che egli fa, considerando lo stile delle Epistole prima, il modo di procedere del pensiero di poi, il contenuto dottrinale di esse infine, per giungere alla conclusione che nulla in ciò si mostra più lontano dall'avere quel carattere autoritario, dogmatico, sentenziale, proprio della «profezia», e che tutto invece concorre a far apparire il pensiero di Paolo come prodotto di ragionamenti, fondato su la conoscenza, mirante alla ragione degli uomini, e risolventesi, in tutto ciò che non sia «quel piccolo numero di dogmi semplicissimi che Cristo ha insegnato ai suoi discepoli», in vere e proprie «discussioni speculative», «speculazioni filosofiche», entranti in connessione con i principi e la mentalità filosofica del mondo greco; per cui mentre «gli altri apostoli che predicarono agli Ebrei, cioè ad un popolo spregiatore della filosofia, si uniformarono anche allo spirito di esso su questo punto, e insegnarono la religione scevra da speculazioni filosofiche», al contrario «non vi è un apostolo che *abbia filosofato* più di Paolo, chiamato a predicare particolarmente ai Gentili». [30])

Noi vediamo così i due grandi filosofi innovatori — innovatori anche nel campo religioso ed esegetico [31]) — del secolo XVII segretamente compiersi a vicenda: l'uno ponendo

in rilievo l'unità sistematica del pensiero di Paolo, l'altro il carattere «filosofico», «speculativo» di questo «sistema».

Ed è ben doloroso che un inizio così promettente si sia ben presto esaurito nella lotta contro i pregiudizi prevalenti. Essi non hanno potuto impedire che questo pensiero fosse storicamente ricostruito e prendere anche un nome proprio «paolinismo», che testimoniasse la sua individualità, e il possesso di una propria fisonomia storica. Ma essi si sono finora rifiutati costantemente e vittoriosamente, purtroppo, a far brillare il carattere non «dogmatico», non «teologico», non «tradizionalistico», non «impersonale», ma originale, spontaneo, creativo, filosofico del paolinismo, anche in quelli che diverranno dopo — ma *dopo* soltanto — i dogmi supremi del cristianesimo per opera dei teologi. Io credo che difficilmente nella storia del pensiero, e nella storia della filosofia, possa trovarsi esempio simile di un tale travisamento. Esso per fermo non fa onore alla mentalità del nostro tempo, poichè è un caso tipico del come i pregiudizi imperino ancora, e come isteriliscano ancora germi fecondi di verità intuiti in quei secoli, che certo nella storia della scienza e del metodo filosofico e critico sono i più luminosi e i più creativi.

Nondimeno ogni qual volta un filosofo, adusato alle forme speculative, familiare con i caratteri del pensiero liberamente costruttore, si è accostato a Paolo, come prima e più saliente impressione ha notato di trovarsi di fronte ad una «filosofia». Noi vogliamo menzionare soltanto due casi dell'età nostra, forniti tuttavia di non poco valore.

Il primo è quello di Carlo Renouvier, lo sti-

mato filosofo francese, che successivamente ad uno «Studio filosofico su la dottrina di Gesù», [32]) desumendola dai Vangeli, si accostò a Paolo, e tracciò un notevole «Studio filosofico su la dottrina di San Paolo». [33]) Dopo aver affermato che il suo pensiero non era «una religione», ma «un mistero» [34]) nel senso ellenistico, esplicitamente asserisce: «Paolo è il filosofo della fase alla quale appartengono i Sinottici». [35])

L'altro è uno dei più competenti studiosi contemporanei delle filosofie e teologie medievali, Francesco Picavet, che in uno studio monografico e critico dal titolo «*San Paolo ha ricevuto una educazione ellenica?*» [36]) non solo risponde affermativamente a questo quesito, affermando anzi una «iniziazione filosofica», ma fa culminare la sua indagine storica, esprimendosi così: «Paolo combattè la filosofia del tempo quando essa volle restare al primo posto e la sostituì con una filosofia cristiana, di cui egli ha dato un abbozzo sommario, sotto certi aspetti abbastanza sviluppato. Così egli fu il vero fondatore della filosofia cristiana considerata in tutte le sue direzioni. Egli ha impiegato la filosofia come una introduzione al cristianesimo, anche quando dichiara guerra alle antiche dottrine filosofiche e vuole espellerle dal pensiero cristiano, costituito in una filosofia interamente religiosa ed evangelica». [37])

Certo se noi domandiamo così al Renouvier, come al Picavet in che cosa consista questa filosofia, quali caratteri le siano più propriamente inerenti, il metodo con cui sorge, i principi che l'animano, la forma di vita a cui conduce, la tendenza che rappresenta nella storia del pensiero, ed altro, essi non ci dicono che ben poco, poichè l'espressione, senza dub-

bio comprensiva e felice del Picavet: «introduzione filosofica al cristianesimo», in ultima analisi non determina bene, e il tentativo del Renouvier di individuare «la filosofia del Vangelo» di Paolo in una filosofia messianica non potrebbe dirsi soddisfacente.[38])

Adunque per ogni mentalità filosofica, il carattere del paolinismo come filosofia, si è affermato quasi come una verità intuitiva, bisognosa ben è vero di riconoscimento e di definizione, sforzantesi bensì di precisarsi, ma quasi invano: qualche cosa è mancata sempre ai filosofi per compiere ciò. Questo stesso stato di malessere e d'insodisfazione noi sentimmo, all'inizio dei nostri studi su Paolo, pur profondamente convinti di trovarci di fronte ad una filosofia: e allora ignoravamo anche — ci sia lecito confessarlo — le testimonianze di filosofi come Locke e Spinoza, e degli altri più recenti, e ci sforzammo di definire il paolinismo, chiamandolo una «filosofia della salute». Anche ora non crediamo che tale designazione sia del tutto inesatta, ma certo essa non coglie il tratto distintivo, proprio ed essenziale di Paolo, quello che lo pone al vertice di tutto un indirizzo di pensiero, che svela la genesi di esso, che ne rivela lo spirito.

Questa situazione dei pensatori passati noi sappiamo ora che non è imputabile ad essi. Di slancio, con le sole parole di Paolo essi potevano intuire la natura filosofica del suo pensiero, ma non potevano inquadrarlo storicamente e caratterizzarlo scientificamente, senza quegli studi sul misticismo, che sono destinati a gettare una luce ognor più viva su Paolo e il paolinismo. Noi non vogliamo arrogarci assolutamente il merito di aver divinato questa via

feconda. Affermiamo che senza i raffronti storici tra il paolinismo e le religioni dei misteri, rivelatisi tuttavia alla prova della critica, poveri di risultati; senza i geniali tratteggiatori dell'aspetto mistico-religioso della personalità di Paolo, mistico però sempre alla maniera pagana, e fatto senza alcun richiamo ai risultati della scienza moderna del misticismo cristiano e filosofico, non avremmo potuto giungere a ciò: questa è la felice e feconda concatenazione del progresso del pensiero a cui nessuno, a vero dire, può dichiararsi estraneo. Noi siamo felici unicamente di aver posto le divinazioni di filosofi eminenti e di assertori audaci forse su la giusta via, che dà ad esse la possibilità di presentarsi non più come convinzioni solo personali, ma come verità, capaci di rivelarsi universalmente.

Accingiamoci dunque a vedere se oltre la natura incontrovertibilmente mistica dell'uomo Paolo, oltre la missione tentata della trasfusione dello Spirito divino nell'anima umana, oltre la dottrina caratteristicamente mistica della unità dello Spirito e della comunione universale con esso, non siano desumibili delle asserzioni che svelino il metodo, la genesi e il carattere della sua filosofia.

4 — IL METODO.

Noi preghiamo di meditare attentamente questa pagina diretta da Paolo ai Corinti, perchè essa è di un incommensurabile valore. «Io, o fratelli, non potei parlare a voi come a spirituali, ma come a carnali, come a pargoletti in Cristo.... Con i perfetti però noi parliamo sapien-

za; ma sapienza non di questo secolo, nè dei principi di questo secolo, i quali sono annichilati; ma parliamo della sapienza di Dio in mistero, di quella occulta, di quella preordinata da Dio prima de' secoli per nostra gloria. La quale da niuno de' principi di questo secolo fu conosciuta; imperocchè se l'avesser conosciuta non avrebbero giammai crocifisso il Signore della gloria.... A noi però l'ha rivelata Dio per mezzo del suo Spirito: perocchè lo Spirito investiga ogni cosa, eziandio le cose profonde di Dio. Imperocchè chi trà gli uomini conosce le cose dell'uomo, fuorchè lo spirito dell'uomo che sta in lui? Così pure niuno conosce le cose di Dio, se non lo Spirito di Dio. Ora noi abbiamo ricevuto non lo spirito di questo mondo, ma lo Spirito di Dio, acciocchè conosciamo le cose che ci sono state donate da Dio. Delle quali ancora ragioniamo non con parole insegnate dalla sapienza umana, ma insegnate dallo Spirito, adattando cose spirituali a cose spirituali. Ora l'uomo psichico non comprende le cose dello Spirito di Dio, conciossiachè per lui sono stoltezza: *nè le può conoscere, perchè spiritualmente si investigano. Ma lo spirituale indaga tutte le cose, ed egli non è sottoposto al giudizio di alcuno*». [39])

È innegabile che qui si contiene la natura della «sapienza», della σοφία di Paolo. E ad un primo esame appaiono evidenti due cose: 1.° che questa σοφία si distacca e si differenzia dalla sapienza umana comune; 2.° che l'origine di essa è ricongiunto strettamente al possesso dello «spirito» nominato ben tredici volte in così breve passo. Ritornando sul primo punto risulta che essa consiste principalmente nella «conoscenza delle cose che ci sono state donate da Dio».

il che ricorda il passo di Santa Teresa che dice: «ricevere da Dio un favore è una prima grazia. Conoscere la natura del dono ricevuto ne è una seconda. Infine ce n'è una terza, il poterlo spiegare e darne la conoscenza»:[40]) bisogno questo che sta a fondamento di tutta la speculazione mistica.

Esaminando il secondo punto, di una importanza ancora maggiore, noi vediamo che esso contiene il disvelamento della genesi e del metodo di questa σοφία. E di fatti non soltanto essa non è stata conosciuta, ma addirittura essa non è in modo alcuno suscettibile di essere colta dall'uomo nel suo stato naturale, in possesso delle sole facoltà psichiche («l'uomo psichico non comprende le cose dello spirito»), dall'uomo cioè che non possiede «lo spirito», questo immanente principio soprannaturale di vita, questo stato divino dell'anima umana, che deriva direttamente dalla comunione con lo Spirito di Dio.

Noi non abbiamo bisogno di ritratteggiare la dottrina così singolare, così tipica e profonda di Paolo sullo «spirito» (parallelo umano dello Spirito divino), che forma il nucleo centrale del suo pensiero. Sotto espressioni tipicamente paoline, noi abbiamo già visto che si attua in questa concezione della nuova vita lo stato mistico più alto e più cospicuo: l'unione trasformante. Orbene questa sapienza, di cui Paolo non parla neppure ad uomini di già redenti come i Corinti, ancora «pargoletti in Cristo», ma solo con quelli che pienamente sviluppata possiedono l'esperienza di questa vita, con i «perfetti», questa sapienza non è nè comprensibile, nè indagabile senza il possesso di questa vita, che ne è il presupposto indispensabile, e che ne è,

come abbiamo visto, anche l'oggetto centrale, e il punto suo di irradiazione verso i problemi della vita spirituale, nelle sue concezioni storiche, cosmiche e divine.

E di fatti con una espressione, che noi non potremmo desiderare più precisa, egli dice: *l'uomo psichico non la può conoscere, perchè essa spiritualmente discernesi.* Il verbo greco suona ἀνακρίνει, e vuol dire non già « comprendere », bensì « investigare », « indagare », per cui designa un fatto intellettuale non semplicemente passivo, recettivo, come vorrebbe la teoria tradizionale della rivelazione; ma attivo, che con le proprie forze tende a raggiungere qualche cosa che si ricerca, perchè si ignora. È adunque un'azione essenzialmente speculativa, di carattere e di valore teoretico, fondata bensì su di un presupposto soprannaturale indispensabile, (la comunione con lo Spirito universale o divino, per cui l'uomo da psichico diviene pneumatico); ma una volta questo presupposto esistente, è un'azione intellettuale svolgentesi, al pari della vita morale, con piena libertà e autonomia.

Qui l'uomo, nella comunione con lo Spirito divino, celebra il fastigio supremo della esistenza. Accanto alla spontaneità vittoriosa del bene (che contraddistingue tutta la dottrina morale di Paolo), tanto contrastante con la lotta penosa e disperante dell'uomo irredento tra un bene che si desidera, tra una norma imperativa e il male che impera e che trionfa di dentro: spontaneità vittoriosa che si traduce nel principio dell'amore che ha la spontaneità e l'autonomia per sua essenza specifica; un altro trionfo si delinea, ed è il senso della potenza discernitrice, in cui lo spirito si innalza ad una spontaneità di sapere e ad una assoluta libertà

di scienza, tal che Paolo può proclamare che «l'uomo spirituale indaga tutte le cose», anche i segreti di Dio, e in una maniera infallibile, per cui, come indagatore di verità, non può essere «sottoposto a giudizio da alcuno».

Che il verbo ἀνακρίνω abbia un significato di ricerca attiva, e non di recezione passiva di verità (si badi che questo punto è fondamentale) è ribadito in questa ultima frase, in cui esso ritorna nella sua accezione forense. Difatti Paolo dopo aver detto già prima che «le cose dello Spirito, spiritualmente discernonsi: ἀνακρίνεται» e che «l'uomo spirituale investiga — ἀνακρίνει — tutte le cose», soggiunge, adoperando lo stesso verbo in accezione diversa, ma che rivela molto bene il carattere indagatore, investigatore di esso: «egli non è sottoposto a giudizio — ἀνακρίνεται — da alcuno». E, infatti, il verbo ἀνακρίνω significa precisamente, nella sua eccezione giuridica: «esamino», «interrogo», «indago»; accoppiato a δίκην suona: «istruisco un processo»; al medio: «faccio in qualità di accusatore istruire un processo»; al passivo: «sono esaminato, sono tratto in giudizio». Dunque la mente dell'uomo spirituale qui è soggetto del verbo che maggiormente avrebbe potuto porre in risalto il carattere del tutto speculativo, indagatore ed attivo del suo modo di conoscenza. L'antitesi, con la teoria tradizionale della rivelazione, come recezione passiva di verità, non potrebbe essere più stridente, e la natura filosofica della sapienza colta dall'uomo spirituale non potrebbe essere meglio affermata.

Noi abbiamo qui dunque non soltanto la smentita più solenne del povero e arido metodo teologico, che è costretto ad analizzare religiosamente, a racimolare meticolosamente le

briciole di verità tramandategli, sempre assillato dal timore di esorbitare oltre i termini della «lettera» rivelata, e cadere quindi nell'errore e nell'eresia; ma ancora noi qui abbiamo la riprova evidente che questa forma di conoscenza, riattaccandosi per la sua origine, ad uno stato soprannaturale di vita, è la traduzione in termini paolini, anzi è il primo e più luminoso esempio di quella speculazione mistica, ch'è stata scientificamente studiata nelle sue più tardive e meno importanti manifestazioni recentemente.

Ognun vede la somma importanza e la grande fecondità della parola di Paolo. Le Epistole incontestabilmente sono apparse sempre il massimo monumento della «rivelazione». Gli altri scritti teoretici del Nuovo Testamento hanno un valore del tutto secondario. I Vangeli con l'essere prevalentemente scritti storici, tramandanti cioè i detti e la parabole di Gesù, potevano ben essere stati composti con l'ausilio della sola memoria dei compilatori. Là dove la «rivelazione» acquista il suo massimo valore e i dogmi fondamentali del cristianesimo hanno il loro più solido appoggio, sono proprio le Epistole di Paolo.

Orbene esse alfine vengono a conferire la più alta dignità a quella forma di vita e a quell'indirizzo di pensiero che sono stati sempre tenuti in un certo sospetto dalla Chiesa: il misticismo;[41] ma ancora disvelano che la genesi e il metodo di conoscenza delle verità supreme del cristianesimo si hanno non con una appropriazione passiva ed inerte di un pensiero suggerito da Dio, ma con una libera e autonoma speculazione, partente dalla realtà spirituale e morale che si avvera nell'anima umana nella sua comunione con lo Spirito.

Il «dogma» dunque non solo viene ucciso così, come verità misteriosa, imperscrutabile e irrazionale, esteriore allo spirito; ma acquista per contro un carattere speculativo e filosofico in coloro che lo crearono, come verità che lo spirito umano, nella sua universalità, può liberamente cogliere, assurgendo alle forme più alte ed eccelse della vita. Questa verità resta «dogma» solo per coloro che a questa realtà di vita non assurgono, rimanendo nei bui fondi dell'esistenza naturale, «psichica» che vuol dire «animale»; ma noi ci domandiamo se poi, in un certo senso, anche ogni verità scientifica e filosofica psicologicamente non resti del pari «dogma» per tutti coloro che per la loro mancanza di cultura o di ingegno non sieno in grado di comprenderla e di elevarsi alle sublimi vette del pensiero speculativo e scientifico. In questo secondo caso abbiamo un difetto di vita intellettuale, nel primo un difetto di vita morale, spirituale nel suo senso intensivo, «pneumatica» direbbe Paolo.

Orbene, è da notare che Paolo questa forma di esperienza spirituale, culmine supremo della vita umana, non la considera affatto privilegio e prerogativa di poche anime speciali, e quindi fenomeno di eccezione. Proprio come la vita intellettuale è aperta a tutte le menti — non anormali — che si sforzino di innalzarsi ad essa; ed è questo che fa delle verità scientifiche e filosofiche non dei dogmi, ma dei principi razionali; così anche Paolo considera la perfezione mistica della vita una mèta *obbligatoria* per ogni anima e per la società intera anche, e del raggiungimento di questa mèta da parte dell'umanità egli fece, come abbiamo visto, il còmpito della sua vita. Per cui questa esperien-

za spirituale e la totale ed esauriente comprensione almeno, se non la scoperta di queste verità — proprio come per la scienza — sarebbero alla portata di ogni anima che risponda con amore alle sollecitazioni intime dell'Amore infinito. [42])

Senza dubbio il valore obbiettivo, la validità intrinseca di queste verità dipende essenzialmente, non già dal concatenamento razionale e sistematico in cui stanno fra di loro, quanto dalla fondatezza metafisica della realtà spirituale che presuppongono (la comunione dello spirito individuale con lo Spirito infinito). Ma non è men vero però che anche la validità di ogni sistema filosofico, sia esso materialista, sia esso spiritualista, egualmente dipende dalla fondatezza metafisica del principio ultimo su cui si basa: l'esistenza della sola materia, l'esistenza dello spirito, l'esistenza irriducibile di entrambi. Esiste bensì una profonda differenza tra questi sistemi filosofici e la filosofia mistica per il fatto che quelli partono da un dato metafisico, bensì, ma razionalmente ricostruibile e determinabile: per i casi suddetti, la materia, lo spirito; e questa invece solo da un dato di esperienza interiore (spirituale).

Ma noi ci domandiamo se questa esperienza spirituale, che è stata capace di formulare principi etici e teorici che hanno dominato e diretto la parte più eletta (etnicamente) dell'umanità per millenni, e che si sono persino imposti spesso al pensiero filosofico; se questa esperienza spirituale, dico, non fosse il privilegio di pochi geni o personalità singolari, ma un possesso generale umano, come Paolo volle che fosse e tentò di fare, ed in essa si manifestassero i caratteri fondamentali della vita dello Spirito,

come filosofi recenti hanno asserito, non avrebbe forse questa metafisica un grado di dignità anche più alto della metafisica unicamente razionale del passato, in quanto essa accoppierebbe il metodo sperimentale (sia pure solo interiore) alla costruzione razionale, facendo apparire questa una elaborazione sistematica ed organica della realtà quale spiritualmente si rivela a noi? Da un punto di vista «metodico» essa sarebbe ancor più impeccabile della metafisica antica.

Comunque lo storico della filosofia per decidere del diritto di accogliere o di respingere dal campo filosofico una dottrina, non deve giudicare della fondatezza metafisica del sistema, ma unicamente del metodo con cui essa è stata costruita. Attraverso la varietà infinita degli indirizzi filosofici e dei sistemi, una verità appare sempre più indubitabile, ed è che la filosofia storicamente non è una verità di già conseguita, per cui ogni sistema che a questa verità non aderisca esce dal campo della filosofia — quale concezione ristretta sarebbe questa! e quale sistema potrebbe allora far parte della storia della filosofia?; — ma è per contro essenzialmente un metodo. Orbene noi come storici non siamo chiamati a giudicare della fondatezza metafisica di questa esperienza e di questa realtà psichica, che alcuni geni hanno sentito come la forma più alta, più vera, più nobile e più illuminatrice dell'esistenza: noi siamo chiamati per decidere del diritto di ingresso della dottrina da essi costruita nel campo della filosofia, e a giudicare unicamente del metodo da essi seguito. Orbene questa dottrina di Paolo è apparsa consistere unicamente in una speculazione libera, storica-

mente autonoma, idealmente originale, fondata su dati di esperienza spirituale.

Come teorici della filosofia potremo confutare questo sistema, asserire che una sola forma di esperienza valevole esiste, ed è quella esterna, materiale, «obbiettiva», per cui una sola metafisica è possibile: quella che su questa esperienza esterna si fonda.[43] Ma come storici dovremo riconoscere il carattere filosofico di essa. Ora noi studiando qui il genio di Paolo come pensatore e la sua dottrina, facciamo principalmente opera di storici della filosofia: ad altri lasciando il còmpito di fare un esame critico della validità metafisica della forma di esperienza che presuppone, per riserbarci dal punto di vista critico un unico dovere: quello di esaminare il sistema solo nella sua interna organicità e connessione.

Prima però di lasciare questo punto, noi vogliamo richiamare l'attenzione su l'opportunità che esso non sia abbandonato dalla ricerca scientifica. È ben visibile come, ove esso acquistasse sempre maggior consistenza e validità teoretica nella filosofia della religione, la coscienza religiosa sarebbe liberata alfine dall'incubo di trovarsi di fronte a principi e a dottrine eteronomamente ed autoritariamente imposte alla maggior parte dell'umanità, senza diritto di conoscerne la vera genesi spirituale, di darsene ragione, di fugare la «misteriosità imperscrutabile» di esse, fonte eterna di dubbi e di vacillamenti. Il giorno in cui il contenuto teoretico della religione potesse innalzarsi al grado di filosofia anche in coloro che lo crearono, ed acquistare alfine un valore umanamente più solido, luminosità ed evidenza, pur riattaccandosi ad un'alta e sublime esperienza

soprannaturale, sarebbe un gran giorno; in quanto esso diverrebbe un acquisto intangibile del pensiero. E d'altra parte la dignità dei principi religiosi, non sarebbe punto diminuita: si pensi anche soltanto alla ripercussione che ciò avrebbe su quell'interpretazione «modernista» del dogma, che vede in esso dei semplici «simboli religiosi»! Il cosiddetto «simbolo» acquisterebbe per contro valore filosofico e teoretico inoppugnabile.

Ma, ripeto, le conseguenze teoretiche e religiose della genesi del pensiero paolino, quale è a noi risultata, qui non ci riguardano. Riprendiamo dunque serenamente il nostro còmpito di storici.

5 — IL DISVELAMENTO DEL MISTERO.

Ora che abbiamo liberato la figura di Paolo pensatore dai pregiudizi che l'offuscavano, e siamo pervenuti a identificare la genesi del suo pensiero, vediamo di cogliere più da presso questa «sapienza» che egli non poteva interamente elargire ai Corinti, perchè erano solo pargoletti in Cristo, ma di cui egli parlava con i «perfetti».

A più riprese, nelle sue Epistole, noi troviamo un'affermazione ardita, altera, precisa e convinta dell'esistenza di un «mistero», di cui egli soltanto è il rivelatore, l'elargitore. E spesso accanto a questo mistero è posta da Paolo l'esistenza di un suo proprio «vangelo», sì che ambedue queste parole, specialmente la seconda, han dato molto da pensare ai critici, e per le interpretazioni erronee e sconcertanti a cui esse potrebbero condurre, e per determinarne con esattezza il significato.

Che potessero designare un annunzio di redenzione, una catechesi apostolica diversa dal vangelo di salute predicato dai Dodici, non è in alcun modo pensabile. Quando noi ci appressiamo a quelle proposizioni fondamentali, che costituivano la formula, in sintesi, delle credenze più elementari, appare dalle Epistole stesse che un accordo assoluto esisteva tra Paolo e i Dodici. Si legga a conferma il principio del cap. XV della prima ai Corinti.[44]) Per cui Paolo può dire ai Galati, in pericolo di traviamento, che il Vangelo è uno solo.[45]) Dal punto di vista strettamente religioso e cristologico, dunque, la predicazione di Paolo in nulla si diversificava da quella dei Dodici, e un'intima armonia dottrinale — come già avemmo occasione di notare — esisteva tra di loro. Qualche cosa dunque di più alto dovevano esse designare, che esorbitasse dagli stretti limiti della catechesi, e che spaziasse in un campo ove era possibile una affermazione originale e personale di pensiero.

Ci troviamo forse allora di fronte a quell'insieme di dottrine che formano il vanto di Paolo, e che costituiscono il paolinismo? La discussione intorno all'interpretazione di queste due parole è stata troppo viva e discorde,[46]) perchè si possa dire che la critica sia pervenuta a risultati di universale accettazione, per cui si impone a noi una fugace disamina loro.

Tre principalmente sono i passi ai quali possiamo ricorrere per ottenere la maggior luce: il finale rendimento di grazia dell'Epistola ai Romani,[47]) un passo dell'Epistola ai Colossesi,[48]) ed una lunga parentesi, tipicamente paolina, dell'Epistola agli Efesini:[49]) dei tre però sicuramente i più importanti sono i due ultimi.

Comune a tutti è l'affermazione che questo «mistero» non fu giammai conosciuto («taciuto per i secoli eterni»; «non fu conosciuto dai figliuoli degli uomini»), e che tuttavia esso preesisteva in Dio come, per dirla con Dante, «termine fisso d'eterno consiglio» («svelato e notificato per ordine del Dio eterno», «nascosto fin dall'eternità in Dio»); che esso riguarda le sorti non di un particolare popolo, ma della totalità del genere umano («svelato a tutte le genti», «la gloriosa ricchezza sua fra le genti», «da annunziare alle genti e da svelare a tutti»), e che infine esso è rivelato da Paolo.

Prima di passare oltre, ci sia consentito di porre in risalto questo riflesso della consapevolezza di Paolo della sua posizione storica. Se una delle caratteristiche del genio è appunto il senso della verità e del valore delle proprie idee [59] anche quando questa coscienza è solo una fede incrollabile, che si scontra nella incredulità e nei pregiudizi invincibili dei contemporanei, essa si afferma sicuramente in Paolo. Si pensi quale elevazione di giudizio storico, quale commossa valutazione critica della propria opera, necessariamente presuppongono queste parole: «a me, menomissimo di tutti i santi, è stata data la grazia di annunziare a tutte le genti e di svelare ad esse quale è l'economia del mistero nascosto fin dall'eternità in Dio.... onde adesso sia conosciuta la multiforme sapienza di lui». Contro di coloro che han tentato menomare la posizione di Paolo nel cristianesimo primitivo, e il valore di lui nella vita perenne del cristianesimo e del suo pensiero, queste parole suonano come la testimonianza più autorevole del contrario, ed attestano come persino nella coscienza di lui fosse

luminosa la inevitabilità storica e l'idoneità universale umana della sua opera.

Proseguendo nella ricerca, noi troviamo quasi la definizione stessa di questo mistero nei due ultimi passi: «Dio ha voluto far conoscere quale è la gloriosa ricchezza di questo mistero fra i gentili: cioè *il Cristo in voi*, quale speranza di gloria», e ancora: «voi potete conoscere la scienza che io ho del mistero di Cristo.... cioè che le genti sono *coeredi e membri dello stesso corpo*, e compartecipi della promessa *nel* Cristo Gesù». Sembrerebbe dunque che non vi dovrebbe essere dubbio alcuno circa l'identificazione di questo mistero, e quindi del «vangelo paolino», ove lo si definisse: il mistero della redenzione di tutti gli uomini nel Cristo, la quale fa del genere umano, prima scisso da barriere etniche, sociali e religiose insormontabili, [51]) una unità morale, vivente in Cristo, di cui forma il corpo mistico.

E così dovrebbe essere a parer nostro, se numerosi critici, anzichè appoggiarsi a questi due passi di significazione sintetica e generale, non si fossero soffermati su altri, di minor valore, dove Paolo, accennando a particolari punti di dottrina — quali per esempio la giustificazione per la fede, l'abrogazione della legge, ecc. — senza dubbio connessi in intima maniera a questa concezione universale della redenzione e della vita mistica in Cristo, li designa, attenendosi alla sua lettera, come proprio vangelo; ma interpretandone lo spirito, come parte integrante o costitutiva di questo vangelo. [52])

Innanzi di più oltre valutare questo mistero, esso ci appare dunque come la prima solenne promulgazione, non quale un ideale utopistico, ma quale realtà attuata e ognor più progre-

diente per opera dello stesso Paolo, dell'unità morale dell'umanità, per cui l'anima umana si riconosce identica di natura, di grado e di diritti nelle sue multiformi incarnazioni etniche e sociali, identica ancora nella vita interiore che la pervade: lo Spirito divino o di Cristo.

Noi vediamo dunque da Paolo stesso posto a fondamento di quella unione universalistica, che lo rende «apostolo delle genti» un mistero, significante che il nucleo centrale e propulsore della propria azione è il disvelamento di una verità, anzi di un insieme di dottrine, dalle quali soltanto può scaturire l'universalismo, e senza delle quali esso sarebbe stato un arbitrio ingiustificabile. Se altro non vi fosse, ciò solo basterebbe a dare alla figura di Paolo l'impronta di un uomo in cui è il pensiero che domina, e si afferma come elemento centrale, valore differenziativo della sua personalità. E ciò sia detto a proposito del fatto, che piace a molti, ancor oggi, dopo il risalto così vivido assunto dal suo aspetto di pensatore, vedere in lui come fondamentale il suo lato tradizionale di uomo di azione. E senza dubbio, per aver egli potuto attuare in sì larga sfera, in una maniera che restasse acquisita per sempre per l'umanità l'opera sua, questa natura di uomo di azione, con tutte le qualità e caratteristiche ad essa inerenti, dovette essere necessariamente — come difatti lo fu — ben sviluppata ed esuberante in lui.[53])

Ma se noi ci teniamo ben da presso all'anima di Paolo, e cerchiamo di leggere nel suo intimo fondo, sentiremo che agli stessi occhi suoi l'azione fu la conseguenza — irresistibile e travolgente sì, ma pur sempre conseguenza — di una intuizione profonda, di una visione intellettuale

tutta sua, di una verità, o meglio complesso di verità colte da lui soltanto, che richiesero imperiosamente, perchè non si perdessero come una vana chimera, l'impiego di un'azione ardente e infaticabile: che fu solo dunque un mezzo di attuazione. Senza di questo lampo intellettuale — di cui non vi era stata prima traccia decisiva nella storia umana, che era anzi in opposizione aperta con le vedute più radicate del giudaismo, in conflitto con le direttive apostoliche dei Discepoli diretti di Gesù, fondato unicamente nella confidenza di Paolo nel proprio pensiero, nella propria rivelazione — Paolo sarebbe rimasto con tutte le sue qualità di uomo di azione, un uomo storicamente secondario ed ignoto, anche se si fosse dato egualmente alla missione cristiana: e invano forse noi ne ricercheremmo delle tracce, che fossero maggiori di quelle lasciate da altri apostoli, di cui conosciamo appena il nome. Ciò che fa la sua grandezza è il possesso di un proprio vangelo, che contiene il disvelamento di un mistero decisivo per la storia dell'umanità.

Ora molti, che giustamente hanno posto in rilievo l'erroneità di una interpretazione ristretta e particolare di questo mistero, han creduto che ciò conducesse senz'altro a doverlo identificare con l'intero paolinismo nel suo senso più generale. Quale fondatezza ha questa tendenza opposta? A noi sembra sia sfuggito che Paolo medesimo pone una distinzione esplicita tra il disvelamento di questo mistero (con le dottrine che più strettamente ad esso si riconnettono), e qualche cosa di più alto ancora, che può comprendere anche in sè questo mistero, come lo comprende di fatti, ma che ad esso non si riduce.

E innanzi tutto, chi non vede che la formula stessa data da Paolo nel definirlo: «i gentili sono coeredi e membri dello stesso corpo» contiene in embrione, con mirabile chiarezza, mediante le prime parole: *sono coeredi*, la designazione dell'intera attività missionaria svolta da Paolo, affermante l'universalità della salute, e quindi l'autonomia del cristianesimo rispetto al particolarismo giudaico (di cui abbiamo discorso nella prima parte); e nelle seconde parole: *membri dello stesso corpo*, la designazione della sua missione mistica e della sua dottrina di vita, poichè di fatti è del corpo mistico di Cristo che qui si parla? A noi sembra che ciò sia detto nella maniera più evidente. Ora dove porre tutte le altre dottrine del paolinismo, che sono come il risultato di una superiore indagine del mondo spirituale, che da questo vangelo e da questo mistero scaturiscono?

Ma non basta. Nel medesimo passo che ci offre la definizione del mistero, troviamo detto: «voi potete, leggendo, conoscere la scienza che io ho del mistero di Cristo»: νοῆσαι τὴν σύνεσιν μου ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ χριστοῦ. E già questo basterebbe a metterci in sospetto circa l'esistenza di una superiore elaborazione del mistero; poichè la σύνεσις non è la semplice «conoscenza» ma designa per contro «la perspicacia dell'intelletto nell'intendere, nel giudicare». Qui non abbiamo solo dunque una attestazione di attività intellettuale.. in opposizione ad un apprendimento passivo di cosa rivelata; ma ancora di una penetrazione di secondo grado nel contenuto puro e semplice del mistero.

Tuttavia la testimonianza decisiva — la terza ed ultima — scaturisce dal passo, nel quale abbiamo visto essere indicato il metodo di cono-

scenza della sapienza dello Spirito. Ivi non solo è detto che l'uomo «psichico» non può intendere le cose dello spirito, non solo è ricordato che quando Paolo parlò la prima volta ai Corinti lo fece come a pargoletti, ma che ancora adesso — nella Prima Epistola ad essi — non può rivolgersi come ai perfetti, perchè sono ancora carnali. Ma dunque questa sapienza di cui non può discorrere e non discorre con essi, non è di certo l'universalità della salute, ben nota ai Corinti, e su la quale la loro fede si fonda; non può essere neppure la vita mistica in Cristo e la comunione con lui, che è il cardine fondamentale della vita cristiana per Paolo, e che egli deve insegnare loro appunto perchè escano dallo stato carnale e divengano spirituali, ragione per cui ne parla invece diffusamente nell'Epistola stessa.[54])

Il nostro pensiero dunque è portato a ravvisarla in un ulteriore slancio speculativo, in cui si cercano le scaturigini di questo vangelo e di questo mistero, e le loro connessioni con la natura di Dio e del Cristo, col piano eterno della creazione e della storia, con la natura del composto umano, con le proprietà intime dello «spirito», col principio supremo governante la vita e il mondo, ed affermantesi in Dio. Questo, e null'altro può essere «la scienza del mistero», «la sapienza» di Paolo.

Ma, si dirà, dove allora trovarla? Se noi infatti superficialmente e in modo grossolano, dessimo una scorsa ai capitoli delle diverse Epistole, e formassimo come un elenco degli argomenti di cui in esse esplicitamente e diffusamente si parla con espressa intenzione, troveremmo che ben poche sono quelle pagine che non si riducono o addirittura ad una pura

prassi apostolica, o — ma già qui in maniera indiretta, eccetto che nella Epistola ai Romani — al mistero di cui abbiamo parlato. Ed il lettore superficiale resterebbe sconcertato, e si domanderebbe dove sta quel paolinismo di cui si fa tanto rumore, e intorno a cui tre generazioni si sono affaticate. E se posteriormente leggesse una qualunque ricostruzione del pensiero paolino, si troverebbe di fronte a tali e tanti argomenti da lui neppure lontanamente sospettati nella sua scorsa delle Epistole, da dover accentuare ancor più la sua meraviglia.

Per poter rispondere quindi alla su formulata domanda, occorre richiamare l'attenzione su la natura singolarissima delle Epistole. Nulla è più lontano da esse del carattere di composizioni dottrinali, miranti alla esposizione ordinata e sistematica di un pensiero. Eppure pochi scritti nella storia letteraria del mondo rigurgitano, senza volerlo, senza apparentemente mostrarlo, di tanto pensiero, che trapela da esse attraverso ogni riga, attraverso tutte le parole, che per l'originalità accentuatissima, per l'impiego tipico, per la significazione specifica che acquistano nelle diverse formule, assurgono come a dignità di termini, presupponenti tutta una trama e un sostrato di pensiero, di cui esse sono gli esponenti involontari, ma caratteristici e significativi. L'impressione che il lettore attento ne riceve è così forte ed eccitante, ch'egli si sente irresistibilmente trascinato a penetrare attraverso tutti questi infiniti indizi di dottrina — consistenti quando in una parola che ritorna nelle diverse Epistole, quando in una formula familiare, quando in una disgressione involontaria e in un inciso profondo, quando in un periodo alta-

mente speculativo -- a penetrare, dico, in questo sostrato di pensiero, della cui esistenza (interamente attuatasi come pensiero discorsivo, o allo stato di semplice indirizzo creatore: è difficile dirlo, sebbene molte ragioni militino per la prima forma; precipua fra tutte il ritorno di questi termini, di queste formule in modo preciso a distanza di tempo) si ha certa notizia ad ogni parola, ma che nel suo insieme sfugge interamente ad un lavoro di semplice lettura.

Noi sappiamo che lo storico della filosofia non è la prima volta che si trova di fronte a compiti così strani. Della maggior parte degli antichi filosofi greci non possediamo che frammenti, suggestivi al massimo grado, ma pur sempre frammenti, anzi spesso, per il disgraziato spezzettamento loro, incoerenti e quasi contradditori. Eppure lo storico, attraverso questi sparsi indizi, ha tentato un'opera paziente di ricostruzione ideale. Ma il caso di Paolo non è così disgraziato.

Le Epistole sono bensì creazioni occasionali, miranti a casi unicamente pratici; ma la frammentarietà del loro pensiero teorico deriva dalla penna di Paolo stesso e non dal caso. La situazione dunque del ricercatore è totalmente diversa. Se i dialoghi platonici non fossero degli scritti altamente ed intenzionalmente speculativi, adorni di una sembianza squisitamente letteraria, ma dei dialoghi occasionali veri e propri, essi certo si avvicinerebbero moltissimo alle Epistole paoline. E il Wendland infatti, nell'esame critico delle ricerche platoniche del secolo XIX, è a Paolo che raccosta Platone, per le difficoltà che esso presenta ad un lavoro che tenti una compiuta espo-

sizione sistematica del suo pensiero.[55] Ma, ripetiamo anche qui, il caso è alquanto diverso, poichè in Platone il fine è teoretico, e solo la forma è letteraria e frammentaria (dialogica), laddove in Paolo, mentre il fine è pratico precipuamente e la forma letteraria scelta (epistolare) non è una finzione estetica, è l'esposizione del pensiero che è occasionale e spontanea.

Un equivalente adeguato noi potremmo trovarlo solo in una corrispondenza epistolare privata: del Leibniz, poniamo, con amici suoi, redatta nel speciale linguaggio e improntata alle teorie filosofiche che sono proprie del suo sistema, di cui tuttavia non possedessimo alcun scritto dottrinale vero e proprio. Questo è precisamente il caso di Paolo. Noi ci domandiamo allora, questa corrispondenza dovrebbe essere svalutata dallo storico della filosofia, e non resterebbe per contro come un monumento di pensiero interessantissimo, suggestivo, attraente, tale da richiamare l'opera e l'attenzione di intere generazioni di ricercatori e di ricostruttori?

Ebbene precisamente questo è avvenuto per Paolo. La ricerca paolina del secolo XIX, con l'esattezza del suo lavoro di indagine e la grandezza della sua produzione è uno dei più imponenti prodotti della scienza delle religioni e considerata nel suo insieme, è dominata nel modo più forte dall'interesse per Paolo quale «*teologo*» e per la «*teologia*» di Paolo.[56] Le monografie, nel corso solo di un secolo, sorpassano il migliaio, ed esse ci mostrano sino a qual punto di sottigliezza penetrativa, ha saputo giungere la ricerca scientifica. Intere collezioni di lavori riguardano spesso l'impiego e il significato di una parola sola: altra volta

è una formula; spesso è un unico passo che si tenta lumeggiare con i riflessi che partono dall'intero corpo di tutte le Epistole. E chi, al termine di questo lavoro, o almeno ad un grado inoltrato di esso, rilegge questi piccoli scritti, egli li rivede trasfigurati avanti alla sua mente; e pian piano quella trama intellettuale, quel sostrato di pensiero, in una parola, quel sistema che essi presuppongono, si vien delineando, stendendo, per assumere un corpo sempre più definito ed organico, anche se pur sempre indeciso nei suoi contorni estremi.

Il lavoro di ricostruzione, di integrazione non è piccolo certo, ma esso è venuto a mano a mano procedendo di pari passo con la raccolta e l'identificazione degli elementi: solo il lavoro di interpretazione, per la non esatta valutazione dell'elemento mistico e per la mancanza di mentalità filosofica esistente generalmente nei ricercatori del paolinismo, è rimasto ancora in uno stato primitivo: ed è per questo che noi abbiamo sentito imprescindibile il dovere di uno studio attentissimo e preciso del carattere del genio paolino; appunto per venire in possesso dell'idea madre, della direttiva suprema, dell'orientazione speciale che devono imporsi, e che consentano alfine una interpretazione esatta e definitiva di esso.

Noi sappiamo ora che il mistero di Paolo è precisamente *la comunione mistica dello spirito individuale e sociale umano, nella sua universalità, col Cristo*, raggiunta mediante la trasfusione dello Spirito divino o di Cristo nell'anima umana (missione mistica, dottrina del corpo mistico, della vita in Cristo), al di sopra di ogni barriera etnica (universalismo apostolico, dottrina della redenzione fuori della Legge, abro-

gazione di essa); e che al di sopra di questo mistero una scienza di esso si eleva, trapelante dalle Epistole, costruita con il metodo su esaminato, che ne fa una filosofia della realtà mistica: filosofia in cui consiste appunto il paolinismo.

Ora poichè l'idea suprema a cui la speculazione mistica perviene è l'amore: il principio da Paolo stesso posto espressamente al di sopra di tutto nell'eternità, nell'universo e nella vita morale; ed esso è la traduzione in termini spirituali di quella realtà centrale del misticismo paolino che è la compenetrazione universale degli uomini in Dio, è da l'amore che noi dobbiamo idealmente prendere le prime mosse per entrare nel cuore, e fuggevolmente esplorare, il campo di questa «scienza dell'eterno mistero», che è la filosofia di Paolo.

6 — LA SCIENZA DEL MISTERO COME FILOSOFIA MISTICA DELLO SPIRITO.

Fioritura di vita, dovizia di esperienze, tesoro di penetranti analisi sono per fermo l'attività e la produzione dei sommi mistici, se con occhio scrutatore sapremo sceverare in esse ciò che è contenuto di valore spirituale e universale umano, dalle colorazioni secondarie, dagli atteggiamenti personali, i quali, riverberando peculiarità di temperamenti, singolarità intime, esuberanze sentimentali, non sempre si presentano armonizzabili con l'anima nostra; e ancora se sapremo liberarle dalle tendenze ascetiche e dalle anomalie fisiologiche, che accompagnano la transitoria e non essenziale fase estatica.

Così purificata, l'elevazione mistica rappresenta uno stato incomparabile di spiritualità e ad essa idealmente vedremo risalire come a sua profonda ed ultima fonte, quanto di inspirato, di potenza unificatrice, di intimo calore riscontrasi qua e là, negli slanci lirici, nelle esperienze vive e nelle visioni speculative di tutti coloro che hanno saputo vedere o infondere un palpito di spiritualità nel mondo.

Una tale elaborazione potrebbe condurre a ricostruire la forma essenziale della visione mistica della realtà, e vederla imperniarsi, come in suo fuoco centrale, nel concetto dell'Amore, quale carattere fondamentale del divino, quale legge immanente nell'universo, quale trasporto unificatore degli esseri tutti in una più alta e primigenia sfera di vita.

Ma anche ciò facendo, noi non sorpasseremmo mai la soglia del misticismo sperimentale o psicologico; di quello che, limitandosi a vivere questa universale realtà d'amore, o al massimo, scandagliando introspettivamente, con acuta analisi, i riverberi di essa su la nostra vita interiore, dà l'impressione che il concetto di amore sia un concetto termine, un'idea limite, oltre di cui non sia possibile andare.

Anche quando menti più teoretiche e più penetranti di mistici han tentato di individuare l'amore, e giunsero a vedere in esso, come dice il Boutroux, «il fondo dell'essere e il fondo di noi stessi», pur compiendo con ciò un meraviglioso passo avanti, verso una sfera più limpida e più luminosa di pensiero, rimanevano pur sempre però nel campo del metaforico, e mostravano di non sapersi svincolare dall'involucro sentimentale, in cui si rivela questo «fondo dell'essere». Esso continua così a rimanere una

entità misteriosa e irrazionale, non suscettibile di divenire principio di conoscenza, fonte di spiegazione dell'intera realtà, quale, ammantata di amore, si rivela appunto all'esperienza mistica.

Perchè questa esperienza acquisti consistenza o valore, esca dal puro campo di una soggettività, anche se vasta e nobilissima, e si aderga a sintomo della forma essenziale e culminante della vita, occorre che un più verace principio sia scoperto in essa, il quale venga a presentarla come la forma rivelatrice della propria intima struttura, la vivente espressione pura e genuina del proprio carattere fondamentale, la traduzione in termini psicologici e introspettivi della sua realtà metafisica ontologica e universale.

La validità o no della visione mistica del mondo, la fondatezza della universale unità d'amore, intesa come il vertice divino verso di cui tutto il reale si protende, è indissolubilmente congiunta alla possibilità di pervenire a questa traduzione del concetto dell'amore in un più essenziale principio, e susseguentemente alla adeguazione perfetta, strettissima e coerente tra questo principio — fornito di una validità per sè stante — e la vita misticamente compresa e vissuta.

Sol che noi richiamiamo alla mente la dottrina di vita su esposta, ravviseremo subito che quest'opera fece fermamente Paolo, incentrando tutta la vita d'amore nel principio dello Spirito, che in lui diviene il faro che di sua luce illumina tutta la nuova amorosa economia universale, verso la quale alla sua volta il passato fu solo in sua funzione, e l'avvenire anche il più trascendente ne è solo una potenziazione all'infinito. D'altra parte la connessione fra questo

principio paolinamente inteso e l'orientazione nuova della coscienza umana verso se stessa, verso altrui e verso Dio è così intima e quasi naturale, che noi, non per un semplice ossequio alle sue parole, che affermano che l'uomo al lume dello Spirito «comprende tutte le cose, anche le profondità di Dio», ma con meditata riflessione, possiamo dire che l'adeguazione tra questo principio paolino e la vita che ne scaturisce e in esso deve trovare la propria intera spiegazione, è stato da lui mirabilmente raggiunta.

Per virtù di Paolo, e solo per sua virtù, poichè unicamente in lui il concetto dello Spirito assurge a tale potenza, la parola cristiana d'amore e tutta la concezione della vita e dell'essere che coerentemente ne deriva, vengono a far convergere tutti i problemi inerenti alla loro validità e fondatezza, sia divina sia umana, in un solo problema della più alta e seria dignità speculativa: se cioè questo fulgidissimo principio, nella sua duplice eppure unitaria forma di esistenza soprannaturale ed umana, abbia realmente quelle proprietà e quella natura che Paolo gli attribuisce, e che nella vita d'amore, tendente ad una unità universale, si estrinsecano e si affermano.

Nel suo nucleo fondamentale, questo è il merito massimo di Paolo filosofo, per il cui riconoscimento è già sufficiente la dottrina di vita da noi prima sommariamente enunciata. Ma come tanti piccoli affluenti, verso questa dottrina convengono in Paolo svariatissime e secondarie concezioni, ad essa strettamente unite, e con essa congiunte, intorno alla cui interpretazione il pensiero critico e la ricerca storica da un cinquantennio si travagliano, senza poter

presumere ancora di essere pervenuti ad una soluzione definitiva.

Per esse non basta aver determinato, come è stato a noi possibile, per la sua concezione generale della vita, il carattere mistico del genio paolino, e sulle tracce di esso, scoprire il bandolo rivelatore delle riposte armonie. Sono per lo più questioni particolarissime, aventi quasi sempre carattere non pratico (morale), ma teoretico, per le quali si esige un'indagine minuta, storica ed erudita per ciascuna di esse, che intuitivamente esorbita dai limiti di questa raffigurazione generale della personalità paolina.

È solo questo tutto, organicamente disposto, con ogni suo punto portato alla sua verace significazione, che, può denominarsi il paolinismo. Trama di pensiero più vasta di quanto è stato a noi possibile mostrare, e che, sol come per determinarne i limiti, amiamo fissare nei suoi filoni costitutivi, stralciando quando è stato esposto di già nella parte terza, e cioè:

I. il Dio di amore, inteso come Padre, Figlio e Spirito, nei loro rapporti così reciproci, come con la creazione e col mondo:

II. la spiegazione del male, in connessione con la natura antropologica, psicologica ed etica dell'uomo psichico (irredento):

III. la fondazione del regno dell'amore, nell'eterna volontà divina e nel divenire storico: filosofia della storia, missione pedagogica dell'economia etico-legale, pienezza dei tempi:

IV. i rapporti tra il Figlio e la persona storica di Gesù: preesistenza del Figlio, suoi attributi divini, il dispogliamento nell'incarnazione, il promulgatore dell'economia d'amore, il conferitore dello Spirito:

V. spiegazione e genesi della vita redenta nella concezione antropologica e morale dell'uomo spirituale;

VI. i fini ultimi della vita individuale e naturale; conformazione dell'esistenza trascendente.

Noi presumiamo di poter credere che, una volta costituito nella forma genuina il nucleo centrale del paolinismo, che è senza dubbio la concezione della vita perfetta nello Spirito, questi problemi marginali vengono a trovarsi in una posizione, in cui le loro insite difficoltà, sono di molto attenuate, e i loro nessi oscuri considerevolmente illuminati.

Alla luce di questo mistico fuoco centrale, non potremo più esitare a riconoscere nell'intero organismo dottrinale paolino, palesemente filosofico, una filosofia mistica di quel principio che tutto anima e tutto in sè unifica: il principio dello Spirito. Una filosofia mistica adunque dello Spirito, in cui tutto ciò che dopo di Paolo divenne dogma misterioso e imperscrutabile, è in lui limpida trama di verità organiche, logicamente e spontaneamente sgorganti da questa pura fonte di luce.

Essa ammonisce però che invano noi cercheremo di cogliere l'intensa favilla da cui nasce, e tramutarla in potenza feconda per il nostro pensiero, se sul limitare sacro del ricettacolo in cui arde e vive, non ci dispoglieremo di tutte le «sapienze di questo secolo»,[57]) anche di quelle ritenute eccelse ed auguste; e per le «annientate» sapienze di *questo* secolo Paolo intendeva principalmente la speculazione greca. Dopo oltre un decennio di meditazione, noi siamo pervenuti al convincimento che innestare il pensiero

cristiano — e chi dice pensiero cristiano, dice pensiero paolino — sul tronco centrale della filosofia ellenica, come è stata irresistibilmente portata, e dalle circostanze storiche costretta a fare, la posteriore speculazione teologica, è non solo adulterarlo, ma svellerlo dalle sue radici vitali e costringerlo a fornire frutti sterili e bastardi.

Ingenui coloro che suppongono ancora che il pensiero filosofico — quello greco non escluso — sia qualche cosa di per se stante, avente una validità intrinseca, indipendente dall'orientazione integrale della vita da cui sgorga, dalla fase storica in funzione della quale si svolge, dall'atmosfera in cui vive e per cui vive. Un pensiero filosofico fuori della vita non esiste.[52]) Ora la parola di Cristo è un inizio assoluto di un *novus ordo* di vita, da cui a suo tempo un nuovo pensiero assolutamente deve germinare.

Se voi ci richiedete quale a nostro avviso sia il nuovo indirizzo, che è l'anima segreta, il fulcro, il movente vitale del pensiero paolino, noi non pretenderemo di dirvi cosa da dover essere accolta assolutamente. Ma se la confessione sincera di chi ha tentato con ogni sforzo di vivere il più genuinamente possibile la parola di Paolo, e questa in connessione con quella di Cristo, prescindendo da ogni estranea e perturbatrice influenza speculativa, se questa confessione può avere un qualche valore, noi non ci dispensiamo dal compierla.

In corrispondenza della fondamentale credenza ellenica della increata eternità della materia, rispetto a cui lo spirito — quando la sua esistenza viene affermata — non è che un semplice ed eterogeneo principio agente, modellato-

re o plasmatore di essa, un dualismo irriducibile domina la speculazione greca; dualismo metafisico, che poi si traduce in un inevitabile dualismo etico. E il capolavoro dell'anima greca, quello che fu il supremo sforzo di essa, il sogno ideale che l'abbagliò e la deliziò, fu l'estetica organizzazione della vita e concezione del mondo, in cui la materia e lo spirito, pur sempre irriducibili fra loro, si stringono, sotto la legge suprema dell'armonia e della misura, in un amplesso di intima convivenza felice. Equilibrio meraviglioso, la cui rottura nel campo della morale e della speculazione, segna l'inizio del processo di decomposizione di questa fase della vita e del corrispondente pensiero.

Anche il dualismo nella sua formulazione più realistica è il punto di partenza del pensiero cristiano: dualismo anzi rafforzato e portato ai suoi termini estremi dal profondo *pathos* che palpita in tutta l'anima religiosa giudea. Potremmo dire persino, che giammai come in Paolo l'eterogeneità di questi due principi, l'inconciliabile loro inimicizia, il reciproco odio profondo, trovano più acute e più vive espressioni. La rottura dello stupendo equilibrio estetico, qui si traduce in una aperta rivolta dei due principi, ed essa è potenziata al massimo grado. Ciò tutti l'hanno sentito;[59]) ma il più e il meglio è sfuggito. Ancora qui, come nella concezione giuridica della redenzione, quasi tutti si sono fermati a ciò che precede la nuova economia, e non a ciò in cui essa consiste, perpetuando così nel seno della vita cristiana proprio quel travaglio dolorosissimo che essa era venuta a dissipare e a dissolvere.

Non è stato colto che questo travaglio è posto da Paolo in evidenza, al pari di tutte le altre

opposizioni che dominano e pervadono il suo pensiero, solo come termine di superazione, non come forma statica e perenne.

Il mondo naturale (prima di Cristo), è bensì per Paolo il mondo dell'eterogeneo, dell'antitesi sia morale, sia etnica, sia sociale, sia individuale, il mondo del molteplice incompenetrabile, della trascendenza assoluta del bene e quindi anche del divino, della eteronomia, e per ciò della organizzazione etico-giuridica della vita. Ma questo travaglio doloroso che lo pervade, queste disarmonie profonde esistono in esso solo come indici palpitanti di un bisogno di uscita da questa inquadratura della realtà. E non è un bisogno di collegamento *inter pares*, di ripristino di un perduto equilibrio, di una esteriore congiunzione serena, di un parallelismo felice, di cui aveva gioito la vita classica ellenica. È qualche cosa di più radicale che la coscienza ora esige: una trasformazione cioè talmente profonda che per essa il dualismo divenga il ricordo di un passato lontano, che più non la riguarda. La *pace*, questo dono ad ogni passo annunziato; la *libertà*, celebrata come una conquista e un trionfo, non sono le risultanti di un compromesso, o di un accordo ben combinato.

L'anima intima del pensiero paolino ci sfuggirà sempre, se noi non la rivivremo come sforzo di superazione del dualismo, anzi di riduzione di esso a qualche cosa che lo trascende.

Noi potremmo credere che questo sforzo miri ad una semplice supremazia morale di uno dei due termini, e non ad uno sbocco di entrambi in un che di moralmente e metafisicamente superiore, se l'antinomia si risolvesse in un semplice primato della psiche, della mente, della coscienza, si risolvesse cioè in puro rafforza-

mento interiore della legge, in una parola dell'uomo interiore rispetto alla carne, al peccato e all'uomo esteriore. Avremmo in tal caso ancora la vecchia inquadratura dualistica, non già allo stato del gioioso equilibrio ellenico, e neppure a quella del penoso travaglio irredento, ma in una forma la cui risultante potrebbe essere il tipo del giusto giudeo.

Ma, noi lo abbiamo visto, così non è. L'abrogazione totale del mondo della legge, del regno della giustizia, della trascendenza del divino, dell'individualismo impenetrabile, del particolarismo etnico e sociale, dell'eterogeneità rispetto all'uomo del bene, e l'instaurazione in loro vece del regno dell'amore, della spontaneità profonda, dell'immanenza del divino, e della compenetrazione di tutto in un principio metafisico: lo Spirito, che annienta il peccato, pervade e santifica il corpo e la psiche, trascende, sublima e congiunge, è l'innalzamento della realtà umana ad una fase ulteriore di esistenza in cui tutto è, non già ancora certo unità, ma tensione acutissima e progrediente verso di essa e verso l'omogeneità con Dio, quando non ne è di già deliziosa pregustazione nelle sue primizie.

Parlare ancora qui di dualismo statico è un non senso. Tutto è processo di redenzione del corpo [60]) e della psiche, tutto è brama e lotta per l'unificazione nelle sue più svariate forme: unità divina e unità umana, interiore ed esteriore: l'universale unità dello Spirito: e solo vissuta come tale la vita mistica in Cristo è luminosa e chiara. Essa è superazione totale della vecchia inquadratura: non è più lotta *inter pares*, anche se vittoriosa tra la psiche e il corpo di carne, ma libero avanzamento di essi, nello spirito, verso l'omogeneità infinita.

La psiche e la carne sopravvivono ben è vero ancora, ma quasi come residui di un vecchio mondo sorpassato, le scorie dell'uomo vecchio, a cui la più viva parte di noi — lo spirito, favilla di omogeneità divina generata in noi dallo Spirito trascendente — non appartiene. È così che noi possiamo intendere la insoluta questione psicologica dei rapporti tra corpo, psiche e spirito, intendendo questo come iniziale vittoriosa affermazione dell'unità nella dualità, dell'omogeneità nella eterogeneità; affermazione che troverà il suo coronamento pieno quando lo spirito sarà oltre che il sostituto attuale della psiche, eziandio il corpo spirituale del risorto. È ben visibile che qui lo svincolamento del corpo dalla carne peccaminosa e dell'anima dalla legge morale, non sta a designare altro che l'epurazione di questi due termini di ciò che essi hanno di reciprocamente antitetico e di eterogeneo, per assurgere ad una finale forma superiore di omogeneità unitaria.

Questa visione dinamica e potenziale della realtà umana è sfuggita, perchè egualmente sfuggito era il significato potenziale e dinamico della redenzione. In suo luogo noi abbiamo avuto nel pensiero religioso tradizionale, da un canto il perpetuarsi della dualistica stasi metafisica ellenica (materia e spirito irriducibili) e dall'altro il ritorno alla organizzazione eticogiuridica della vita: in una parola l'umanità cristiana si è sentita ogni giorno bisognosa di essere insieme a Cristo confitta nella croce della redenzione, senza pervenire però mai alla resurrezione ed essere quindi assunta alla potenza reale dello Spirito. Essa non ha saputo vivere che il momento negativo della redenzione,

quello che guarda al passato e lo dichiara estinto, senza entrare mai in possesso dell'aspetto positivo, quello che conferisce il radicalmente nuovo su le macerie del vecchio, quello che è assunzione progressiva ad un mondo più alto.

Al lume di ciò le parole profonde e sinora arcane per tutti dell'Epistola ai Romani, che sono sembrate a noi trovar chiarezza solo indicando una spiritualizzazione finale della natura, trovano finalmente il loro incastro naturale, coerente e perfetto nell'indirizzo generale del pensiero paolino. Tutto nel mondo è tensione verso l'omogeneità raggiungibile nell'unità dello Spirito; anche la natura sospira lo svincolamento dalla corruzione materiale, la sua redenzione da questo stato «a cui fu assoggettata non per suo volere», e che perciò è da intendersi come non inerente alla sua essenza. Questo stato è qualche cosa di effimero in essa, che anche attende perciò «la libertà della gloria dei figliuoli di Dio». Volete voi trovare un'espressione più spirituale di questa nel linguaggio paolino?

Il dualismo ellenico qui è ben visibile che è ucciso non soltanto nella sua formulazione etica, con la vita mistica, ma anche nella sua formulazione metafisica; e non soltanto nel mondo umano, ma anche nel mondo della natura. L'omogeneità universale in Dio è il termine finale di tutto. È solo così che realmente dinanzi ai nostri occhi «tutte le vecchie cose sono passate» nelle loro antitesi, differenziazioni eterne, irriducibilità e impenetrabilità, molteplicità infinite, trascendenze reciproche ed esteriorità a Dio e a tutto; ed «ecco: tutte le cose sono rinnovellate» nell'unità dello Spirito. Ricordiamo: l'ultima vittoria al termine di tutto sarà su la mor-

te; e in Paolo chi dice materia dice carne di morte, chi dice spirito dice spirito vivificante.

Adunque il dualismo apparentemente realistico, da cui Paolo parte non è essenziale alle cose. Nel campo puramente morale una squisita sensibilità hanno avuto su questo punto gli interpreti cattolici, quando hanno giustamente pensato che il dualismo morale ellenico, nel senso di una originaria, costituzionale ed essenziale perversità della carne — cioè della materia — è estraneo a Paolo, che da sapiente giudeo sapeva che tutto ciò che è creato da Dio deve per ciò stesso essere buono in sè. Ma la loro acuta veggenza non si è diffusa da questa chiara traccia tradizionale giudaica, all'intero corpo del pensiero paolino, per cui anche il dualismo metafisico ellenico, di una eterna ed essenziale irriducibilità della materia e dello spirito è estraneo al pensiero paolino, come del resto lo era anche al pensiero giudaico, non nel senso che esso fosse speculativamente monistico, ma nel senso che — da pensiero assolutamente antifilosofico come era, e come lo riconobbe lo stesso Spinoza — esso non si era mai proposto questo problema metafisico, e forse non l'aveva neppure sospettato mai.

Paolo che sta all'incrocio dei due mondi, l'ellenico e il giudaico, dalla cui fusione, egli ed egli solo con la sua veggenza seppe trarre il nuovo mondo dell'universalità cristiana e dell'unità delle genti, assomma in sè il monismo giudaico e il dualismo ellenico, disponendoli, giusta la sua tempra di teorico della storia, in un ordine di successione, e cioè il primo come genesi ed inizio assoluto di tutto, il secondo come l'attuale realtà storica della vita universa, per sboccare però — ed ecco il superamento della

fusione — in una terza, definitiva ed essenziale forma di vita e di realtà: l'unitaria realtà progressiva dello Spirito.

Se dunque il suo non è un realismo assoluto[61]) non per questo è un vero idealismo. L'unità e l'omogeneità in lui non sono il fondo che sussiste dietro la dualità apparente, il fondo che per un processo interiore e spontaneo si viene sempre più rivelando ed affermando. Ciò è l'antitesi del suo pensiero. La sua è dottrina di redenzione; cioè intervento dell'omogeneità assoluta, dello Spirito divino, di questo principio trascendente di unificazione, che risolve con la sua azione la dualità in unità. Che se anche questo può in un senso molto lato denominarsi un idealismo, esso è allora però un idealismo mistico.

Tuttavia se noi sorpassiamo il momento della redenzione, e restringiamo il nostro sguardo solo a ciò che la segue (quando effettivamente la psiche e il corpo vengono progressivamente assorbiti nello spirito divenuto nostro, e questo diviene il vero ed unico principio agente), allora, ma allora soltanto, dimenticando le vecchie cose, astraendo dai residui loro, noi potremo identificare l'indirizzo paolino con il pensiero di un insigne filosofo contemporaneo che si aderge al di sopra delle unilateralità immanentistiche, che definisce il progresso umano «l'avvicinarsi e l'appropriarsi sempre più un pensiero assoluto e centrale, il quale, in sè eternamente vivente, muove interiormente la coscienza umana nella vita individuale e sociale e nell'esperienza storica». [62])

Paolo, in una parola, considererebbe l'idealismo non come falso in sè e per un momento terminale del divenire cosmico, ma come troppo semplicista, come quello che astrae dalla

vivente realtà, che è un processo di redenzione effettiva dalla dualità in un terzo principio trascendente, che s'interiorizza nella dualità e progressivamente l'assorbe. Insomma l'idealismo è sostanzialmente la riduzione di uno dei due termini all'altro, della realtà esteriore a quella interiore; il paolinismo è lo sbocco per opera di una attività trascendente, dei due termini in un terzo superiore, e pur egualmente interiore: lo spirito, che non è psiche, e non è corpo. [63]) Ma ciò mai in una forma assoluta nella esperienza storica. Potrebbe dirsi che in essa la dualità e l'unità convivano, l'una come base e l'altra come cima, a cui la prima con la vita d'amore, con la vita immersa nello Spirito, gradualmente e frammentariamente perviene nelle singole personalità, nella storia intera, nell'universo un giorno.

Ma anche nel futuro regno dell'omogeneità ed unità assolute, quando Dio sarà tutto in tutti, Paolo vede le cose non tanto semplici come gli idealisti assoluti e immanentisti. Per lui il beatifico fine non è l'annullamento o la dispersione del finito nell'infinito, che tutto chiude e tutto estingue di noi come personalità coscienti. [64]) Lo Spirito per Paolo, come nella distribuzione terrena dei suoi doni, sa essere unico nella molteplicità e varietà delle sue personificazioni, così anche nella fase terminale — non concepita da Paolo come un'eterna stasi indifferenziata, un uniforme ed inerte oceano in cui tutte le acque si confondono — sa tradursi in un eterno ed intimo dinamismo di amore, per cui tutte le personalità singole mantengono la propria unità parziale in una più vasta unità totale ed infinita, per un perenne processo di assorbimento e di interioriz-

zazione da un canto e di dedizione dall'altro; assorbimento e dedizione delle singole personalità sia tra di loro, sia col Tutto infinito che le avvolge e in sè le racchiude.

Certo il concetto paolino, ripetiamo, non è semplice; ma forse noi saremo su le tracce di esso, quando diremo che l'unità con Dio per lui si fonda non sul principio della identificazione intera ed assoluta, ma della omogeneità, che può mantenersi tale anche nella molteplicità delle sue incarnazioni, per cui l'uno e il multiplo per Paolo non divengono concetti antitetici; ma al pari della trascendenza e dell'immanenza termini complementari. L'unità per Paolo sarebbe unità di qualità, non una grossolana e materialistica unità quantitativa; l'uno e il multiplo coesisterebbero nell'omogeneo. Abbiamo così singole omogeneità parziali e finite da un canto, ed una omogeneità infinita dall'altro: l'omogeneità totale è il «tutto» di Paolo, il quale in Dio è infinita, e nei «tutti» da Dio racchiusi nel suo seno è parziale. Così almeno noi intendiamo: «Dio che è tutto in tutti».

Riassumendo: qualche cosa di profondamente vivo è per Paolo la storia dell'universo; ad un'origine monistica è sopravvenuta una dualità sempre più metafisicamente e moralmente antitetica: cioè carne e psiche, materia di morte e anima vivente; ma è opposizione dolorosa questa che sbocca in una brama ardente di libertà dal travaglio dell'antitesi, la quale si risolve gradualmente e progressivamente, in virtù della vita d'amore, cioè della vita nel divino Spirito unificatore, in una unità sempre più profonda e più vasta, sino a stringere nel suo seno l'intero universo. E nella raggiunta omogeneità unitaria, una vita eterna di puro

e solo amore, celebra la beatifica e non mai esauribile fusione di tutti nell'Uno e dell'Uno con tutti. Per cui lo scopo della creazione non è che una spontanea espansione dell'amorosa vita divina, che originariamente limitata tra l'Eterno Padre e l'Eterno Figlio del suo Amore, per virtù di questo, si estende e si estrinseca in infinite personificazioni, affinchè, come altrettanti Figli del Padre, a questa originaria ed intima vita d'amore siano assunte, per parteciparvi in eterno.

Dopo mille e più anni da che Paolo in un inciso oscuro e fedelmente tramandato incompreso, aveva depositato il germe più cospicuo della finale visione spiritualistica della natura, un serafico spirito, nelle dolci contrade umbre, elevava il Cantico delle creature. Agli occhi di lui, tutta la natura quasi più non sospirava, di essere assunta «alla gloria della libertà dei figliuoli di Dio», se il mistico cantore poteva già fregiarla di un sacro appello fraterno, instancabilmente ripetuto per quante sono le sue creature: frate lupo, frate sole, sorella luna!... Per lui la gloria della figliuolanza divina sembra essere straripata di già oltre i confini umani, giusta la parola di Paolo, pur non essendo ancora pervenuta alla «libertà», che ne è l'elemento più essenziale. Sapientemente è stato detto che questo Cantico racchiude «il tesoro inestimabile di aver rivelato la trasparenza spirituale della natura». [65]) Da puro mistico sperimentale, Francesco si appagò di vivere e di far sentire unicamente sotto la metaforica colorazione della fratellanza amorosa, la terminale spiritualità sua. E in ciò è stata sempre scorta sinora una rivelazione originale e nuova del Serafico.

Noi pensiamo e crediamo che essa non solo era più esattamente e più consapevolmente espressa nel noto passo paolino, ma che la terminale omogeneità spiritualistica della realtà sia l'anima e la spinta vitale di tutto il pensiero di Paolo; e ancora che su questa traccia e solo su di essa, noi potremo ripensare nella sua più genuina e più integrale forma, l'intero Paolinismo, come filosofia mistica dello Spirito. Questa è la nostra confessione, che ci ripromettiamo di meglio precisare e di approfondire altrove.

La cosa non ha una pura o semplice importanza storica; e non riguarda la sola personalità di Paolo. Se egli fu il più felice interprete dello spirito del cristianesimo, quegli che per la sua acutezza e limpidità di intuizione ne fece, conformemente alla sua vera natura, una religione autonoma e universale, e a ciò pervenne con piena coscienza di principi, partendo da quella visione teoretica della vita religiosa in Cristo, che nella comunione con lo Spirito si venne a lui rivelando, mille probabilità contro una devono indurci a credere che il suo pensiero sia quello che più è in armonia con lo spirito del cristianesimo, con l'essenza di esso; certo, in ogni caso, molto più di quelle posteriori elaborazioni teologiche-metafisiche, in cui tanti fattori estranei confluirono e si confusero.

È tempo che lo studio semplicemente analitico, storico, esteriore del paolinismo sia vivificato da un soffio filosofico e fecondato da una sintesi di sagace ricostruzione e di interpretazione, seguendo le orme del Locke, dello Spinoza, del Renouvier, assurgendo cioè ai suoi principi fondamentali, alle sue direttive supreme, alle sue significazioni morali e teoretiche,

sceverando l'essenziale e l'originale dal temporaneo e dal derivato, ciò che ha valore perenne da ciò che aveva una efficace ma transitoria funzione storico-religiosa, affinchè il cristianesimo non solo si riveli nella sua più intima e più preziosa essenza, ma ancora entri nel glorioso possesso di una propria, originale e genuinamente cristiana orientazione filosofica, indipendente da tutte le teologie che risultassero ibride nei loro elementi e imperscrutabili nel loro spirito.

Noi auspichiamo il sorgere della più potente e della solo davvero autentica «reazione paolina», che ponga il cristianesimo in condizione di affrontare vigorosamente la lotta per la sua vita ideale, liberandosi nel suo contenuto morale da ogni superstruttura estranea e dai residui di forme di vita da esso per sempre sorpassate; e svincolandosi nel suo contenuto teoretico da atteggiamenti di pensiero impuri rispetto alla sua natura; così da poter porsi al vertice della civiltà umana, e rappresentare ciò che essa ha di più elevato nella vita e di più luminoso nel pensiero.

Dopo due millenni di laborioso e fecondo processo vitale e speculativo «la pienezza dei tempi», forse non più lontana; e noi saremmo felici, se per una infinitesima e impercettibile parte avessimo potuto cooperare umilmente al sorgere di questa reazione, sgombrando il terreno degli ultimi maggiori ostacoli e pregiudizi che si frapponevano.

NOTE ALLA PARTE QUARTA.

[1]) VICTOR HUGO, *Les Contemplations: Amour,* éd. Nelson, Paris, p. 154-155. — L'amore per l'anima estetica, come per il filosofo rappresentativo della vita estetica: Platone, rimane pur sempre un *mistero* dunque.

[2]) Un esempio di questo metodo mistico di contemplare e di spiegare le cose attraverso la propria coscienza lo troviamo in PASCAL: « il metodo della scienza non può valere in religione. Vale invece un altro metodo, il metodo *immanente,* che fu quello adoperato da Pascal nei *Pensieri....* Per risolvere il problema religioso Pascal adopera lo stesso metodo che adoperava prima come scienziato; muovere dal fatto, non già da quello esterno da cui muove il fisico e lo storico, ma dal fatto spirituale. Egli studia il documento umano.... e per risolvere il problema della vita umana non abbassa la ragione umana, non si schiera con gli scettici contro i dogmatici, ma si eleva ad un punto di vista superiore, che per lui è il cristianesimo. Questo non è che *la rappresentazione cosmica della vita interiore,* il dramma della coscienza umana » (F. MASCI, *La filosofia della religione,* Napoli, p. 47-48).

[3]) « Questo amore ideale — *del mistico* — è il fondo dell'essere e il fondo di noi stessi. Noi non siamo dunque, a malgrado delle apparenze, estranei gli uni agli altri. « Insensato — diceva V. Hugo — chi crede che io non sia te! » Invano i corpi, che sono nello spazio, oppongono al nostro desiderio di pensare e di sentire in comune, l'impenetrabilità e l'irriducibilità della materia. Fin da questa vita le anime si cercano e si trovano » (BOUTROUX, *op. cit.*). — Questo principio che considera l'amore come il fondamento dell'essere è comune anche a tutti i casi sporadici di esperienza mistica. Riportiamo, abbreviati dallo JAMES, questi due luoghi, l'uno di WALT WHITMAN:

Credo in te, o mia Anima....
Rammento come un giorno giacessi, un bel mattino trasparente d'estate.
Rapidamente sorse e si dilatò attorno a me la pace e la conoscenza che
sorpassa ogni argomento della terra,
Ed io so che la mano di Dio mi è promessa,
Ed io so che lo Spirito di Dio è fratello del mio,
E che tutti gli uomini, che sono nati, son miei fratelli, e le donne mie
sorelle e mie amanti;
E che la chiglia della creazione è l'amore.

L'altro si riferisce ad una esperienza fatta dal D.r Bucke su se stesso, di un caso tipico di coscienza cosmica, il che poi lo indusse a studiarla sugli altri: « Avevo passata la serata in una grande città, con due amici, leggendo e discutendo di poesia e di filosofia.... Dovevo fare in vettura un lungo cammino.... Improvvisamente, senza preavviso di sorta, mi trovai avvolto da una nube colore di fiamma viva. Per un istante pensai al fuoco.... ma il momento appresso mi avvidi che il fuoco era entro di me. Subito dopo mi pervase un senso di esaltamento, di gioia immensa, accompagnata o immediatamente seguita da un'illuminazione intellettuale indescrivibile. Fra le altre cose non arrivai semplicemente a credere, ma vidi che l'universo non è composto di materia morta, ma al contrario di una Presenza vivente: acquistai in me stesso la coscienza della vita eterna.... Vidi.... che *il principio fondamentale del mondo, di tutti i mondi è ciò che chiamiamo amore* » (Ved. *La coscienza religiosa*, tr. it., Torino, 1904, p. 343 e 345-6).

4) « Se ogni religione ha la sua essenza in questo fatto ch'essa mette in rapporto diretto l'uomo e la divinità, essa sarà tanto più elevata quanto più essa orienterà questo rapporto verso l'interiore e verso l'insieme, e farà in maniera che l'elemento divino influenzi l'uomo.... col comunicargli la sua propria vita e col farlo partecipare, nel più profondo della sua anima, a la sua divinità.... Tutte queste forme non ricevono un contenuto vigoroso, che per questo fatto che questa manifestazione di vita divina nell'uomo produce una unione interiore e psichica con l'insieme della realtà, ciò che *nel concetto di amore* trova una espressione in verità piuttosto metaforica. Ma, malgrado ogni imperfezione che essa comporta, questo concetto indica tuttavia una certa direzione.... bisogna che significhi la necessità di una formazione di una sfera di vita comune, un ingrandimento e un allargamento della vita nel fatto di sormontare tutti gli abissi e tutti gli ostacoli tra ciò che ci è estraneo e la nostra propria sfera.... con ciò rinnova ed anima ogni vita sociale. Ma, al di là, si estende anche fin nel nostro rapporto alla natura e alla civiltà; per lui l'insieme della vita si trasforma per noi da elemento estraneo e senza anima in nostra propria patria; per lui ci è possibile di vivere la vita di questo insieme fin dalla sua origine creatrice.... Che un tale amore, che una tale unione interiore con l'universo possa prodursi nell'umanità e divenire l'anima della vita, ciò manifesta con certezza la presenza di una vita divina.... Il grande prodigio

consiste in ciò che la vita divina e l'amore creatore possono divenire la vita propria dell'uomo senza che essi abbandonino la loro suscettibilità; ma se essa è un prodigio, essa è, nello stesso tempo, un fatto da cui dipende ogni mantenimento della vita spirituale » (EUCKEN, *op. cit.*, p. 136-138).

[5]) BOUTROUX, *op. cit.*

[6]) D'altra parte è noto che i problemi di natura critica, i quali, può dirsi, che caratterizzino la storia del pensiero moderno, non interessarono gran che il pensiero antico, che fu principalmente speculativo e costruttivo. Su l'esperienza di Paolo, vedi il penetrante studio di E. BUONAIUTI, *L'esperienza e il messaggio di Paolo*, in « Rivista trimestrale di Studi filosofici e religiosi », 1920, p. 191 e seg.

[7]) « Paolo è il dottore dei dottori, e durante lunghi secoli il mondo cristiano ha pensato per mezzo di lui. È un fatto notorio che la teologia di Agostino, e, attraverso Agostino, quella di S. Tomaso, e, attraverso S. Tomaso, tutta la Scolastica, derivano in linea diretta dalla dottrina di Paolo. In Oriente, S. Giovanni Crisostomo se l'è talmente assimilata, che gli scrittori posteriori di lingua greca, disperando di andare più oltre, si limitano quasi a trascriverlo o a riassumerlo. Così quando la Riforma si valse del nome di Paolo per battere in breccia l'insegnamento tradizionale.... in fondo essa seguiva senza pensarvi la grande corrente cattolica » (PRAT, *op. cit.*, I, p. 17).

[8]) Il punto critico, nel secolo passato, era senza dubbio rappresentato dalla questione *letteraria* dell'autenticità e dalla questione *storica* dell'azione apostolica svolta da Paolo; ma esse ormai possono dirsi sostanzialmente superate, almeno la prima a giudizio dello stesso HARNACK (*Die Chronologie der altchristl. Litteratur*, Leipzig, 1897, p. VIII); e la seconda è argomento ancora di controversia, non per ciò che si riferisce a Paolo, ma per i rapporti che intercedono tra la posizione di Paolo e quella dei Dodici: posizione che noi abbiamo cercato di rischiarare con una luce totalmente nuova. In seguito il punto critico fu rappresentato dalla questione *ricostruttiva* del suo pensiero, dall'elaborazione analitica e sintetica del paolinismo. Ma per ciò che riguarda la questione di principio dell'organicità del paolinismo, la raccolta di materiali, la coordinazione delle singole parti in un corpo unico, l'indagine ha ormai superato la fase delicata. Il punto critico modernissimo, contemporaneo, quello avvertito dagli studiosi che maggior sensibilità filosofica o storica han mostrato di avere anche nel passato, risiede invece nell'*in-*

terpretazione del paolinismo, nella questione dello spirito da cui si genera, della vita che lo pervade, della significazione che ha nella storia del pensiero e quindi del suo *carattere*. Il che è destinato a trasformare profondamente il senso e i nessi organici sinora dati agli elementi raccolti.

[9]) Su questo stato della mentalità teologica degli studiosi di Paolo, vedi la nostra *Nota introduttiva* al *Saggio su l'intendimento delle Epistole di S. Paolo consultando S. Paolo stesso*, di Giov. Locke (Lanciano, 1919), che storicamente è il primo, come vedremo, che abbia tentato di distruggere questo pregiudizio.

[10]) Delle opere precedenti, di qualche importanza, quasi tutte non hanno che valore storico come tentativi precorritori, eccettuato il lavoro famoso del Baur (*Paulus der Apostel Jesu Christi*, Tübingen, 1845), il quale però, per i suoi preconcetti letterari e dottrinali contro buon numero di epistole paoline, non è che una ricostruzione del pensiero delle sole quattro epistole maggiori.

[11]) *Op. cit.*, p. 289-90.

[12]) Questo errore fondamentale di concezione, e questo impiego assolutamente errato del termine « teologia », non è potuto sfuggire neppure al massimo studioso della « teologia di S. Paolo », il Prat, che è forzato a riconoscere che questa o è una teologia tutta *sui generis*, o addirittura una non teologia. Si legga: « Altra cosa è la teologia di S. Paolo, altra cosa è, per esempio, la teologia di S. Tomaso. La teologia di S. Paolo è la somma delle rivelazioni divine trasmesse (*sic*) per mezzo dell'organo del Dottore dei Gentili. La teologia di S. Tomaso è l'interpretazione felice, per quanto si vorrà, ma necessariamente umana e fallibile del dato rivelato da Paolo e dagli altri scrittori ispirati.... Paolo ci fornisce gli elementi di una teologia, ma non sa lui stesso la sua teologia, nel senso ordinario di questa parola. Egli pensa sistematicamente, cioè in una maniera concatenata e coerente, ma il sistema non è di lui, e per ridurre il pensiero in sistema sarà qualche volta necessario colmare delle lacune, di stabilire dei ravvicinamenti, di trarre alcune conclusioni. È il compito del teologo. Interprete fedele e leale, egli deve guardare di rendere il meno imperfettamente possibile tutto il pensiero, null'altro che il pensiero, senza falsarlo, senza sollecitarlo, senza snaturarlo o per eccesso o per difetto » (*Op. cit.*, II, p. 44-45). — Adunque tre fatti vengono in chiaro: 1.° È proprio del teologo interpretare soltanto una dottrina data e non « rivelarla »; ma ciò non può dirsi di

Paolo, per cui la sua dottrina può esser fonte di teologia, ma in sè non è teologia. 2.° E nondimeno esiste una coerenza sistematica nel suo pensiero, recondita non già, come vorrebbe far credere il PRAT, per la natura non teologica di esso, ma pel carattere occasionale e frammentario dell'enunciazione di questo pensiero, quale risulta dal genere epistolare. 3.° Il pensiero di Paolo, per essere la prima enunciazione di una dottrina tal quale giammai antecedentemente espressa, donde il suo valore « rivelato » ha, come sua caratteristica fondamentale, l'originalità che, nel mentre impedisce che esso abbia carattere teologico lo fa apparire un punto dottrinale di inizio, al di là del quale non è possibile risalire che ammettendo la rivelazione. — Questo ci basti per ora.

[13]) Cfr. il mio studio: *Varietà di direttive e unità di progresso nella storia della filosofia*, in « Rivista di filosofia », 1911.

[14]) *II Cor.*, V, 16.

[15]) PRAT, *op. cit.*, I, p. 18.

[16]) Il PRAT, che senza dubbio è il massimo studioso e ricostruttore del paolinismo, considerato però alla maniera teologica, ce ne dà un esempio lampante. A p. 46 (vol. II) dice molto bene, e noi plaudiamo con entusiasmo alle sue parole, le quali rivelano che anche egli non ha potuto sfuggire all'impressione che irresistibilmente fa il pensiero paolino: « Pensatore di primo ordine, dialettico potente, *spirito filosofico* — si badi — capace di coordinare dei fatti disparati, di coglierne i rapporti nascosti, di unificarli con un lavoro di vigorosa sintesi, Paolo ha dovuto mettere nei suoi scritti un piccolo numero di idee madri, forse una sola; ed è fuor di dubbio che questa idea, una volta conosciuta, sarà il filo conduttore della sua dottrina ». A sentirlo parlare così, sembrerebbe che l'intervento della rivelazione alla vecchia maniera non fosse neppur sospettabile: che la si voglia ridurre a quell'idea sola di cui parla e dalla quale poi la sua dialettica e il suo « spirito filosofico » avrebbe tratto fuori tutto? Non pare possibile, dal momento che il PRAT subito viene a identificare questa idea in « Gesù! ». Ben poco teoreticamente in verità resterebbe alla rivelazione dal momento che la dottrina e la persona di Gesù sono cose per la cui conoscenza non ci è bisogno di rivelazione. Ma allora come accordare ciò che così bene è detto qui, con le parole che precedono a p. 44, dove è affermato solennemente e come un principio che deve presiedere a tutta la comprensione del paolinismo: « La teologia di S. Paolo è la somma delle rivelazioni di-

vine trasmesse per mezzo dell'organo del Dottore dei Gentili »? Queste parole o annullano le precedenti o rappresentano una forma sottile, che nasconde un equivoco. Che esso sia nella parola: organo? Che questo organo meraviglioso, in virtù del suo spirito filosofico, funzioni da sè? ma allora ogni filosofo potrebbe essere organo di rivelazione. E se non funziona da sè, se esso non è capace da un'idea sola — Gesù — di trarre filosoficamente tutto, ma allora?

[17]) Noi siamo per contro dell'opinione del BALDWIN, che nella spiegazione trova una grandiosità più alta: « Il pagano che s'inchina con timore e con reverenza innanzi all'immagine di un dio ignoto può render tutto il culto che può; ma l'anima che trova la sua divinità mediante la conoscenza e l'amore ha un sentimento di diversa specie. Così il culto che molti rendono all'inesplicato.... è timore nato dall'ignoranza. Date una filosofia che porti ciò che è grande a contatto con ciò che è comune, che delinei le forze che si elevano alla loro massima grandezza solo qua e là in qualche uomo, che ci renda capaci di mettere in contrasto ciò che vi è di meglio in noi colla miseria nostra, e allora noi potremo fare un omaggio intelligente. Il sapere che i più grandi uomini della terra sono uomini che pensano come me, ma più profondamente di me, che vedono la realtà come la vedo io, ma più chiara che non io, che tendono per lo stesso fine mio, ma più rapidamente e servono l'umanità come me, ma meglio di me, può essere un incitamento a indurmi all'umiltà, ma anche un'ispirazione per la mia vita » (J. M. BALDWIN, *L'intelligenza*, trad. ital. di Guido Villa, Torino, 1904, fine).

[18]) Essa si riattacca allo SCHLEIERMACHER, ma ha per suo vero fondatore ALBRECHT RITSCHL. Vedi la sua opera principale: *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versohnung*[3], 3 vol., 1888-1900. Suoi più validi sostenitori e seguaci sono GUGL. HERMANN e AUG. SABATIER in Francia, il valente autore del libro su Paolo. Una critica molto ben fatta di questo indirizzo si veda in E. BOUTROUX, *Science et Religion*, Paris, 1908, p. 219-227.

[19]) Per Paolo infatti l'anima umana, la ψυχή, come si è visto, in virtù della redenzione e, più ancora, della comunione con Cristo, del possesso e della discesa in essa dello Spirito, viene totalmente sostituita per ciò che si riferisce alla vita religiosa e morale dal πνεῦμα, lo « spirito », che si diversifica dalla ψυχή, per essere un principio creatore di vita morale, determinato per sua essenza verso il bene e verso Dio, una forza soprannaturale, capace di trasfor-

mare radicalmente la vita dell'uomo naturale, dell'uomo ψυχικός, che possiede cioè soltanto la ψυχή, e di farlo divenire un uomo πνευματικός.

[19 bis]) *Esquisse d'une psychologie*, tr. fr., Paris, 1900, p. 127. Cfr. G. VILLA, *Guglielmo Wundt*, Milano, 1921, p. 278-9.

[20]) Ved. i passi di già citati del BOUTROUX, che illuminano molto bene questo punto della vita mistica. — Dice il DELACROIX: « Noi troviamo presso i nostri mistici.... questa tendenza intellettualista. Noi li vediamo spesso preoccupati di mettere una interpretazione, una teoria in ciò che essi osservano. Essi vogliono comprendere e spiegare la loro esperienza ». (*Étude d'histoire et de psychologie du mysticisme*, p. 350).

[21]) « Il misticismo è una rivincita dell'intuizione contro la conoscenza discorsiva.... Le cosmogonie e le teologie sono dei saggi di spiegazione dell'universo, dei sistemi più o meno razionali che rappresentano in una religione data, la molteplicità, la gerarchia e lo svolgimento delle forme dell'essere. Ora, questo intellettualismo, quasi sempre e dovunque, ha avuto per antagonista un intuizionismo disdegnoso delle relazioni e assetato dell'assoluto. È da questa tendenza che si forma il misticismo filosofico.... il misticismo che ha per oggetto l'intuizione intellettuale e che afferma l'esistenza al di sopra della ragione d'una facoltà privilegiata, capace di cogliere l'assoluto che è al di sopra delle cose. Il misticismo cristiano, come la storia lo prova, ha riunita questa doppia corrente » cioè accoppia nei suoi massimi rappresentanti l'intuizione con la ragione discorsiva » (DELACROIX, *Études*, etc., p. VIII-IX). E difatti l'HARTMANN ha notato: « L'intuizione mistica non è necessariamente legata all'anestesia sensitiva e sensoriale, e all'inibizione intellettuale; alle volte, nelle forme estreme dell'estasi essa si accompagna a questi sintomi. Ma noi abbiamo visto ch'essa può coesistere con la vita mentale ordinaria; *vi è anche tutto uno stato, ed è lo stato definitivo, in cui il mistico combina questa intuizione con una veduta chiara del mondo* » (*Philosophie de l'Inconscient:* I, « L'inconscient dans le mysticisme », tr. fr., Paris, p. 389).

[22]) « L'identificazione che fanno questi intuitivi dei loro stati profondi con la suprema realtà non è così immediata, nè arbitraria come si suppone alle volte. Senza dubbio essi sono portati istintivamente, per il loro stesso tenore psicologico, ad attribuire valore ontologico alla loro esperienza. Ma essi sanno molto bene che senza l'intelligenza l'intuizione è cieca; senza il lavoro che la precede e la prepara, senza la riflessione che la segue, l'apprende

e l'assimila, essa non sa ciò che è; in una parola ha bisogno di una infrastruttura intellettuale. Essi aderiscono esplicitamente o implicitamente alla scuola che costringe il discorso a testimoniare in favore dell'intuizione » (DELACROIX, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, p. 380).

[23]) Il DELACROIX, che ignora naturalmente il carattere mistico del pensiero di Paolo, è giunto a dimostrare questa continuità di pensiero risalendo sino al neoplatonismo: « Noi abbiamo mostrato che vi è in tutto il corso del cristianesimo una dottrina mistica quasi continua, e che viene dal neoplatonismo: essa appare frammentaria, incoordinata, corrotta in numerose sette, sistematica e originale presso alcuni pensatori religiosi.... Si trova che questi mistici, separati dal tempo, lo spazio e l'ambiente storico, formano un gruppo, e che la loro esperienza si riattacca ad uno stesso tipo psicologico » (*Études*, p. IV-V). L'unità del tipo psicologico della loro esperienza elimina dunque decisamente il carattere personale e individuale dell'esperienza religiosa della scuola ritschliana. E, se nonostante che « presso tutti, la direzione è identica », tuttavia non tutti i mistici coincidono nei loro risultati di carattere intellettuale, ciò dipende, come si è detto, dal carattere progressivo dell'esperienza mistica, « molti tra essi si arrestano e si fissano, per delle ragioni particolari, alle tappe intermedie » (*ivi*, p. 376). Lo JAMES, che ha avuto tuttavia il difetto fondamentale *di non saper esattamente valutare questa gradualità di sviluppo della vita mistica*, giunge tuttavia ai medesimi risultati: « Questa è l'eterna e trionfante tradizione mistica, che ben poco viene alterata dalla differenza di clima o di *credo*. Nell'Induismo, nel Neoplatonismo, nel Sufismo, nel Misticismo cristiano, nel Whitmanismo troviamo sempre questa medesima nota, cosicchè nelle espressioni mistiche si rileva una unanimità eterna, che talvolta arresta il critico e gli fa pensare che, come si è detto, i mistici classici non abbiano nè data nè luogo di nascita » (*La coscienza religiosa*, Torino, 1904, p. 362).

[24]) Su ciò lo JAMES pensava così: « Deve rimanere una questione aperta quella di sapere se gli stati mistici siano forse di tali punti di vista superiori, finestre attraverso le quali la mente getta lo sguardo su di un mondo molto più comprensivo ed esteso. La differenza delle varie vedute godute dalle varie finestre mistiche non ci trattiene dal fare tale supposizione. Il mondo più vasto dimostrerebbe di essere una composizione mista, come questo no-

stro mondo, e sarebbe tutto. Esso avrebbe le sue regioni celesti e infernali, i suoi momenti di tentazione e di salvezza, le sue prove di valore e le sue disfatte come lo ha questo mondo; ma sarebbe egualmente un mondo più vasto. Dovremmo valerci dell'esperienza ad esso relativa, scegliendo, subordinando, sostituendo, come siamo soliti di fare nel nostro mondo naturalistico ordinario: saremmo soggetti all'errore come ora lo siamo, eppure il tener conto di questo più vasto mondo di significati, a dispetto di tutte le perplessità, può essere uno stadio indispensabile nella via, lungo la quale ci avviciniamo alla finale pienezza della verità » (*Le varietà della coscienza religiosa,* trad. ital., Torino, 1904, p. 369-70).

25) Il Delacroix ha avuto a che fare con mistici, rispetto ai quali il dogma esisteva di già bello e formato nella dottrina della Chiesa, ed aveva un'esistenza storicamente certa. Nondimeno egli ha saputo molto bene porre in evidenza la diversità di atteggiamento rispetto al dogma della teologia e della speculazione mistica: « Allorchè la Scolastica si propone la giustificazione del dogma, la Mistica — quella del Maestro Eckart, per es. — se ne propone la spiegazione totale; essa non ammette punto di mistero e di rivelazione, di distinzione tra l'autorità e la ragione (*si badi, questo punto è fondamentale*); il pensiero umano è nel suo fondo identico allo spirito di Dio, e segue i movimenti dello spirito divino: la realtà è il movimento di Dio, il dogma è la formula e il simbolo di questo movimento; esso perde così, ricevendo la piena intelligibilità, ogni realtà come dogma » (*Essai sur le mysticisme speculative,* p. 11-12). Il Delacroix ha dunque pienamente ragione, nonostante la preesistenza del dogma, che potrebbe far apparire il misticismo speculativo una teologia, a definirlo in vista del metodo suo una filosofia. « Il misticismo speculativo è dunque una costruzione filosofica che parte dall'Infinito per giungere al reale e l'intuizione traccia le sue linee, marca i suoi limiti, la riflessione e l'analisi determinano i suoi gradi e le sue divisioni. L'intuizione coglie l'infinito come reale e il reale come infinito; per parlare come Eckart l'anima comprende la divinità come causa.... e d'altra parte l'anima comprende la divinità come la sua causa.... Il misticismo speculativo ci appare dunque come una filosofia idealistica; esso non è radicalmente differente dalla filosofia in generale, e può avvicinarsi fino a confondersi con essa; se si sopprimesse l'intuizione primordiale alla quale esso attinge gli elementi del suo sistema, dove si

danno nella loro multipla idealità i termini che l'analisi deve distinguere dapprima e legare in seguito con dei rapporti logici.... non si saprebbe trovare dove distinguerli.... Il misticismo così inteso è una dottrina solida e razionale nel suo metodo se non nel suo principio. Lo storico della filosofia può accostarlo senza pericolo; è un paese reale e non di fantasmagoria e di sogno » (*Essai sur le mysticisme speculative*, etc., p. 14-17). — Ora quanto più ciò vale per Paolo, in cui il dogma trova, non già, pur preesistendo, la sua spiegazione totale, ma bensì proprio la sua origine? — Circa l'intuizione che a parere del Delacroix, è il solo punto che differenzia la base della conoscenza mistica dalla filosofia, è da notare il suo alto valore in tutti i geni del pensiero. Il folgorio istantaneo di verità senza precedenti consapevoli di pensiero, senza che esse si presentino quale termine di una successione e concatenazione logica, è per le verità più geniali spesso l'origine più consueta. Una grande idea, un principio nuovo si presenta quasi sempre, psicologicamente almeno, come un folgorio inatteso e imprevedibile, come una « rivelazione ». La genialità spesso risiede appunto in questa creazione spontanea, di slancio. Piuttosto è da notare che l'intuizione presso di essa ha quasi sempre un carattere essenzialmente intellettuale, laddove bisogna riconoscere che così non è di consueto nei mistici. In essi il più spesso l'intuizione si presenta sotto parvenze sensibili: quali visive, quali uditive; ma le prime prevalgono. L'Höffding, che fa nella sua *Filosofia della Religione*, uno studio appunto su i tipi intuitivi e i tipi discorsivi, (il filosofo puro, secondo il Delacroix, dovrebbe appartenere a questo secondo gruppo), lo ha rilevato, ma esso ci dice ancora che in Paolo l'intuizione è di tutt'altra natura. Dopo aver notato come S. Giovanni è « certamente un visualista », dice « S. Paolo è *vitalista* e *motore*. L'occhio non ha veduto, l'orecchio non ha udito (*si noti il carattere assolutamente non sensibile dell'intuizione paolina*) ciò che appartiene alla natura di Dio, ed i suoi profondi bisogni egli li esprime « con gemiti che non può esalare ». La vita e la morte venivano evidentemente rappresentate col mezzo di uno stato di conflitto interiore, risentito attraverso tutto l'organismo. La persecuzione, la lotta, l'attesa, la speranza, la carne e lo spirito sono altrettante figure ed espressioni che sono familiari a tutti i lettori delle epistole paoline. La facoltà di avere delle visioni o allucinazioni auditive è subordinata al senso della vita e del movimento » (Trad. it., Piacenza, 1909,

p. 396). L'intuizione dunque in Paolo è quasi puramente intellettuale, poichè il tipo vitalista e motore è senza dubbio quello che più si emancipa dalle associazioni di impressioni sensibili, che — si badi bene — non si disgiungono poi mai interamente da alcuna forma di pensiero intensamente vissuto: anche il più astratto, il più filosofico. Questo è ben noto. Tanto meno poi esso riesce a emanciparsene nella folgorazione e intuizione geniale.

[26]) Cfr. la nostra traduzione (Carabba, Lanciano, 1919), a pag. 64, e 51-52.

[27]) Occupano tutto il vol. VII di ben 454 pag. in-8.°, 9.ª edizione, delle opere complete del LOCKE (London, 1794). Si intitolano: *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul to the Galatians, Corintians, Romans, Ephesians. To which is prefixes an Essay for the Understanding of St. Paul's Epistles by consulting St. Paul himself.* Esse furono composte dal filosofo al termine della vita, e compiute precisamente nel 1703 dopo ben tre anni di studio. Contengono osservazioni preziosissime ed acute, che la moderna esegesi ha dimostrato vere. Del Saggio riportiamo nella *Nota A* in fine del volume, i passi più notevoli per il presente argomento.

[28]) *Op. cit.*, p. 85.

[29]) Nel nostro citato studio sul *Saggio paolino* del LOCKE abbiamo posto in rilievo come il filosofo inglese non può dirsi in stretto senso che solo l'introduttore del metodo storico negli studi biblici, essendo veramente lo Spinoza l'ideatore e il formulatore di esso. Vedi *op. cit.*, p. 46-47.

[30]) Vedi *Nota B* in fine del volume.

[31]) Questo lato del genio di Spinoza è stato ripetutamente studiato. Cfr., fra i tanti, G. S. FRANKE, *Versuch über die neuern Schicksale des Spinozismus und seinen Einfluss auf die Vernunfttheologie inbesondere*, Schlessw, 1813; AMAND SAINTES, *Histoire de la vie et des oeuvres de B. de Spinoza, fondateur de l'Exegèse et de la Philosophie moderne*, Paris, 1842. C. SIEGFRIED, *Spinoza als Kritiker und Ausleger des Alten Testam.*, Naumburg, 1867.

[32]) Pubblicato nell'« Année philosophique », IV, 1893, estratto insieme allo studio su Paolo, da un'opera inedita su la *Filosofia delle Religioni.*

[33]) *Année philosophique*, V, 1894, p. 1-54.

[34]) *Op. cit.*, p. 2.

[35]) *Op. cit.*, p. 4.

[36]) Fa parte del volume: *Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médievales*, Paris, 1913, p. 116-139.

[37]) È un argomento molto comune nei difensori tradizionalisti del carattere teologico-rivelato del pensiero paolino l'invocare le invettive di Paolo contro la filosofia e la sapienza di questo mondo: « Badate che alcuno non vi seduca per mezzo della *filosofia* e di vani inganni, secondo le tradizioni degli uomini, secondo gli elementi di questo mondo, e non secondo Cristo » (*Col.*, II, 8; cfr. *I Cor.*, I, 17-31; II, 4-6). Ma il Picavet ha colto molto bene, come si è visto, il senso di questa opposizione, la quale è perfettamente identica a quella che l'Havet aveva riscontrato in Filone, che, pur essendo incontestabilmente filosofo, « perseguita incessantemente i filosofi: rileva le loro sottilità (ed. Mangey, I, 526-7; II, 34), le loro logomachie; imputa loro di insegnare per vanità e per guadagno (I, 254, 268), di fare della sapienza una mercanzia, di respingere il povero che ha sete della verità (I, 537). Nello stesso tempo che li disprezza ha paura di essi, raccomanda ai semplici di non accettare discussione con questi maestri troppo sottili, poichè saranno facilmente sorpresi (I, 198) » (*Les Christianisme et ses origines*, III, p. 408). Ma Filone disprezza i filosofi per contrapporre ad essi la vera filosofia: « La vera filosofia non è quella che coltiva la compagnia dei sofisti, ordenti contro la verità le trame del ragionamento, e chiamanti ciò saggezza, cioè mettendo in un'opera cattiva un nome sacro: è quella che praticava l'antica confraterìa degli asceti, staccantisi dalle seduzioni ingannatrici della voluttà, e donantisi al culto sapiente ed austero del bene. Questa via regale io chiamo la vera e legittima filosofia; la Legge la chiama la Parola e il Verbo di Dio » (Ed. Mangey, I, 244). E similmente fa Paolo, che non condanna ogni genere di sapienza, ma ad una sapienza contrappone un'altra: « Noi ragioniamo sapienza fra i perfetti, ma sapienza che non è di questo secolo, nè dei principi di questo secolo, che sono stati annichilati, ma ragioniamo in mistero la sapienza di Dio » (*I Corinti*, I, 6-7).

[38]) Dice il Renouvier: « Questo *mistero di Dio*, che racchiude tutti i tesori della saggezza e della scienza nascosta (*Col.*, II, 2, 3), non è il mistero della redenzione preso in se stesso, questo sacrifizio della croce sul quale Paolo ha scritto il passo celebre: « Poichè nella sapienza di Dio il mondo non ha conosciuto Dio per mezzo della sapienza, piacque a Dio di salvare i credenti con la stoltezza della predicazione » (*I Cor.*, I, 21-23).... Il mistero svelato non era dunque là; era nel fatto dell'eterna predestinazione della predicazione evangelica (*II Tim.*, I, 8-11).

Questa elezione divina degli uomini di fede nel Cristo, il decreto divino, anteriore alla creazione, dalla quale è inseparabile, per dirigere tutte le cose a questo compimento del destino umano, riassume la filosofia del Vangelo secondo S. Paolo » (*Op. cit.*, p. 10). – Noi non escludiamo che il piano eterno della salute non sia parte essenziale della filosofia di Paolo, il quale anzi si riconnette alla sua geniale filosofia della storia, ma non è tutto, nè il meglio.

[39]) *I Cor.*, III, 1; II, 6-15.

[40]) *Vie*, trad. franc. Peyré, Paris, p. 162.

[41]) Tuttavia la diffidenza della Chiesa ha una grande ragion d'essere: impedire cioè che queste forme di esperienza, che si prestano tanto al trucco e alle deviazioni, e che da un occhio inesperto facilmente possono essere identificate con forme degenerative e morbose, che nessun contenuto teoretico hanno, e nessun valore religioso presentano, portino lo scompiglio ed il caos nella vita interna della Chiesa, e minaccino l'esistenza persino dei principi teoretici fondamentali, anche se questi poi furono misticamente indagati, come è fuor di dubbio per Paolo. L'atteggiamento della Chiesa è posto in luce da Pacheu, *L'expérience mystique et l'activité subcosciente*, Paris, 1911.

[42]) Un tratto distintivo di tutte le esperienze mistiche, anche le più sporadiche, occasionali e naturali, è appunto la luce rivelatrice che esse sembrano gettare su i « misteri » della religione. Lo James ha raccolto alcune di queste confessioni tipiche, e che qui riportiamo o citiamo. Noi non riteniamo doversi dare ad esse vero valore dimostrativo, ma certamente hanno una qualche validità indiziale per la loro universalità di esistenza. S. Teresa scrive: « Una volta, mentre ero immersa nell'orazione, mi fu concesso di percepire durante un attimo come tutte le cose sono vedute e contenute in Dio. Io non le percepivo nella loro forma esatta e, nonostante la visione che ne avevo, possedevo una straordinaria limpidità, ed è rimasta vivamente impressa nell'anima mia. Essa è una delle più notevoli grazie che il Signore m'abbia concesso.... Tale vista fu così fine e delicata che l'intelligenza non potrebbe afferrarla » (*Vie*, p. 581-82). E ancora: « Il Signore mi fece comprendere come avvenga che un Dio possa essere in tre Persone. Me lo fece comprendere in modo così limpido, che io rimasi tanto fortemente sorpresa quanto ero confortata.... ed ora, quando penso alla Santa Trinità, o ne sento parlare, comprendo come le adorabili Persone formino un solo Dio, e provo una indicibile felicità » (*Vie*,

p. 374). « S. Ignazio confessava un giorno al Padre Saynez, che.... un giorno, mentre stava pregando sui gradini del Coro della Chiesa dei Domenicani, vide nettamente tutto il piano della divina saggezza nella creazione del mondo. Un'altra volta.... gli fu dato di contemplare, in una forma e con immagini adatte al debole intelletto di un abitatore della terra, il profondo mistero della Santa Trinità. Quest'ultima visione pervase il suo cuore di una tale dolcezza, che il semplice ricordo di essa, negli anni seguenti, gli faceva versare lagrime abbondanti » (BARTOLI-MICHEL, *Vie de S. Ignace de Loyola*, I, 34-36). Lo JAMES riporta ancora un passo di Jacob Böhme, tratto da *Jacob Böhmen's Theosophic Philosophy*, ecc., by EDWARD TAYLOR, London, 1641, p. 425-27 e del *Journal* di GIORGIO FOX, Philadelphia, s. a., p. 69. Vedi JAMES, *La coscienza religiosa*, trad. ital., Torino, 1904, p. 355-356.

[43]) Si sa che WILLIAM JAMES è quegli che maggiormente e più felicemente ha tentato di dare un carattere scientifico e una validità filosofica dell'esperienza religiosa misticamente orientata (v. il suo libro *The varieties of religious experience*, London, 1902; e *Philosophie de l'experience*, tr. franc., Paris, 1910, ecc.) partendo da tutta una teoria psicologica della coscienza subliminale posta per primo avanti da FR. W. MYERS (cfr. il suo libro principale, *Human personality and its survival of bodily death*, Londra, 1903). « Ciò che per lo James è perentorio, è che le esperienze interiori, su le quali la religione è essenzialmente costruita, sono le più concrete e le più immediate che possediamo. A paragone di queste esperienze, tutte quelle che possiamo avere sui rapporti esteriori nel mondo hanno un carattere astratto e generale » (H. HÖFFDING, *William James*, in « Philosophes contemporains », tr. franc. Paris, 1908, p. 192). Un esame critico penetrante della validità di questa forma di esperienza è dato dal BOUTROUX nel suo *Science et Religion*, p. 327-339. Ma l'argomento ha suscitato dibattiti infiniti. A noi è rimasta la convinzione che si sia spesso caduti sotto altra forma nel soggettivismo sentimentale del Ritschl (si legga infatti tutto il c. XVIII: *Filosofia della Coscienza religiosa*, p. 371-394): 1.° perdendo di vista il carattere più distintivo dell'esperienza mistica: il carattere cioè non sentimentale, ma dinamico, energetico, propulsivo, *volitivo*, dello stato mistico primordiale e di partenza; 2.° smarrendo, sopratutto attraverso le varietà individuali infinite delle coscienze religiose — *varietà molto erroneamente poste tutte alla pari e non gradualmente ed evolutivamente disposte* — il

senso dell'unità fondamentale delle coscienze mistiche più sviluppate e quindi più puramente mistiche; 3.° dando inevitabilmente quindi ai principi intellettuali e alle dottrine che scaturiscono da questa varietà infinita di esperienze poste tutte alla pari, di necessità valore non speculativo, ma puramente simbolico, di « ipercredenze » create dal sentimento essenzialmente personale o individualistico. Questo ci vieta assolutamente di aderire all'indirizzo dello James. Se la ricerca scientifica e l'esame filosofico sarà ripreso tenendo maggiormente e più fedelmente calcolo dei tratti veramente distintivi della esperienza mistica, quale si rivela solo nelle sue fasi più alte e più pure di elementi perturbatori ed estranei (pur analizzando e classificando per un puro interesse scientifico gli stati inferiori, quelli sporadici e naturali e infine quelli patologici), a parer nostro ciò potrà condurre a delle conquiste di valore stabile e duraturo.

[44]) « Io vi dichiaro, o fratelli, il Vangelo che vi annunziai, il quale voi riceveste, e in cui voi state saldi, per cui siete anche salvati; se lo ritenete in quella guisa che io vel predicai, eccettochè indarno abbiate creduto. Imperocchè io vi ho insegnato, in primo luogo, quello che io pur apparai: che Cristo morì per i nostri peccati, secondo le Scritture: e che fu sepolto e che risuscitò il terzo dì, secondo le Scritture. E che fu veduto da Cefa, e di poi dagli Undici: e che poi fu veduto da sopra cinquecento fratelli in una volta; dei quali i più vivono fino al dì d'oggi, alcuni poi sono morti: e poi fu veduto da Giacomo, e poi da tutti gli Apostoli: per ultimo poi di tutti, come da un aborto, fu veduto anche da me. Imperocchè io sono il minimo degli Apostoli: che non son degno di esser chiamato apostolo, perchè ho perseguitato la Chiesa di Dio. Ma per la grazia del Signore sono quello che sono, e la grazia di Lui, che è in me, non è stata infruttifera; ma ho travagliato più di tutti loro: non io però, ma la grazia di Dio, che è con me: *ed io dunque, e quelli, così predichiamo:* e così avete creduto » (*I Cor.*, XV, 1-11).

[45]) « Io mi meraviglio che sì tosto da Cristo che vi ha chiamati in grazia voi siate trasportati ad un altro Vangelo. Non che ce ne sia un altro, ma vi sono alcuni che vi turbano e vogliono pervertire il Vangelo di Cristo. Ma quand'anche noi, od un angelo del cielo, vi evangelizzassimo, oltre a ciò che vi abbiamo evangelizzato, sia anatema » (*Gal.*, I, 6-8).

[46]) Di questo punto si discorre in ogni opera generale sul paolinismo. Menzioniamo solo una lunga ed erudita

nota, di carattere prettamente filologico, sul « Vangelo » in PRAT, *op. cit.*, II, p. 57-60. Monografie speciali sono: DODGE I. S., *Gospel of St. Paul*, in « Univers. Quarterly », 1881, p. 309 e seg.; E. EVERETT, *The Gospel of Paul*, Boston, 1893; P. D. FEINE, *Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus*, Leipzig, 1899; P. PROTIN, *L'Évangile de S. Paul*, in « Revue Augustinienne », 1908; J. SCHNIEWIND, *Die Begriffe Wort und Evangelium bei Paulus*, Bonn, 1910; A. LOISY, *L'Évangile de Paul*, in « Revue d'histoire et de Littérature religieuse », 1914, p. 138-174.

[47]) « Gloria a colui che è abbastanza potente per confermarvi secondo il *mio* Vangelo ed il messaggio di Gesù Cristo; secondo la rivelazione del mistero, che fu taciuto per i secoli eterni, ed ora poi è stato svelato e notificato per ordine del Dio eterno, per mezzo delle scritture dei profeti, a tutte le genti, affinchè si ubbidisse alla fede » (*Rom.*, XVI, 25-26). Va notato che quel « per mezzo delle scritture dei profeti » nel greco, in virtù della particella enclitica τε, significa non già che il mistero sia stato notificato dalle profezie, ma « anche » per mezzo di esse, quali ora possono essere comprese e interpretate.

[48]) « Io gioisco delle mie sofferenze patite per voi, e compio nella mia carne ciò che manca ai patimenti di Cristo, a favore del corpo di lui, che è la Chiesa. Della quale io sono stato fatto ministro, secondo l'incarico conferitomi da Dio per voi, di predicare nella sua pienezza la parola di Dio, il mistero nascosto nei secoli e alle generazioni, ma svelato ora ai suoi santi, ai quali Dio ha voluto far conoscere quale è la gloriosa ricchezza di questo mistero fra i gentili: cioè il Cristo in voi, quale speranza di gloria » (*Col.*, I, 24-27). Qui manca il pronome *mio*, ma dal contesto, che indica l'incarico conferito a Paolo di svelare egli questo mistero, esso risulta egualmente.

[49]) « Io Paolo, il prigioniero di Gesù Cristo per voi, Gentili, — se almeno siete stati informati quale è il ministero della grazia di Dio che è stata *a me* data per voi (voglio dire) che per rivelazione *io* ho avuto conoscenza del mistero del quale brevemente ho scritto. Voi potete, in leggendo, conoscere la scienza che *io* ho del mistero di Cristo che non fu conosciuto nelle altre età dai figliuoli degli uomini come ora è stato svelato ai suoi santi apostoli e profeti dallo Spirito: cioè che i gentili sono coeredi e membri dello stesso corpo e compartecipi della promessa nel Cristo Gesù col Vangelo di cui io sono divenuto il ministro.... Sì, a *me*, menomissimo di tutti i santi, è stata data la grazia di annunziare alle genti la ricchezza

infinita del Cristo e di svelare a tutti quale è l'economia del mistero nascosto fin dall'eternità in Dio, che ha creato tutte le cose, onde adesso.... sia conosciuta la multiforme sapienza di Dio — » (*Ef.*, III, 1-11). Come si vede, tutto il passo è semplicemente una di quelle enormi parentesi, così comuni in Paolo.

[50]) J. M. BALDWIN, *L'intelligenza*, tr. ital., di G. Villa, Torino, 1904, p. 275.

[51]) Il passo che precede dice infatti: « Ora, in Cristo Gesù, voi (Gentili) che già eravate lontani, siete stati approssimati per il sangue di Cristo, il quale ha fatto dei due popoli uno; ed avendo disfatta la parete di mezzo che facea la separazione, ha nella sua carne annullata l'inimicizia.... acciocchè creasse in se stesso i due in un uomo nuovo.... e riconciliasse ambedue in un corpo a Dio » (*Ef.*, II, 13-16).

[52]) Noi concordiamo perfettamente con il PRAT nel riconoscere che occorre conferire a queste espressioni un'ampiezza e latitudine, anzi una certa indeterminatezza, che consenta ad esse di accogliere volta a volta quelle dottrine che nelle varie Epistole sono da Paolo contrassegnate con tale espressione, pur non costituendone esse il contenuto esclusivo. « Bisogna stare in guardia contro l'errore di credere che l'Apostolo intende segnalare alla nostra attenzione un punto caratteristico della sua dottrina ogni volta che si richiama al suo vangelo..... Tuttavia la menzione del suo vangelo, quando anche non implica necessariamente un articolo caratteristico della sua predicazione, mette almeno il lettore sull'avviso. In presenza di questo testo: « il giorno in cui Dio giudicherà le azioni segrete degli uomini, secondo il mio vangelo, per mezzo di Cristo Gesù » (*Rom.*, II, 16), i migliori esegeti si domandano quale è il punto preso di mira da queste parole « secondo il mio vangelo »; ed essi concludono con ragione che non è il giorno del Signore, nè le azioni segrete degli uomini come materia di giudizio divino, nè il fatto stesso del giudizio, ma la maniera con cui il giudizio sarà reso per mezzo della mediazione del Cristo. È infatti una delle idee favorite di Paolo. (L'autore esamina così ancora i passi: *II Cor.*, IV, 5; *Rom.*, X, 9-10; *I Tim.*, I, 8-11; *II Tim.*, II, 8). Tutti questi dettagli sparsi ci invitano a non comprimere il vangelo di Paolo in una formula troppo ristretta (al pari di BISPING, CORNELY, PROTIN), come sarebbe la libertà dei Gentili relativamente alle osservanze legali, o la giustificazione per mezzo della fede senza le opere della Legge, o anche

l'universalità del piano redentore di Dio » (*Op. cit.*, II, p. 40-42).

[53]) Luigi Salvatorelli nella sua pregevolissima *Introduzione* alle Epistole, aderendo al giudizio del Renan, dice: « che la caratteristica di S. Paolo sia quella dell'uomo di azione è indubitato. Molti hanno visto in lui sopratutto il teologo che ha svolto e teorizzato — qualche modernista pragmatizzante ha detto adulterato — la fede cristiana primitiva; altri, che non voleva sentir parlare di teologia, ha esaltato in lui l'eroe di una vaga religiosità mistica.... In realtà, S. Paolo era un teologo ed un mistico; e miopi sono stati coloro che han voluto contrapporre questi due aspetti, che invece si congiungono e si armonizzano in lui appunto nella sua natura d'uomo di azione » (Ved. l'edizione delle *Epistole*, Istituto Editoriale Italiano, curate da L. Salvatorelli, Milano, s. a., p. 39). Giustissima e geniale la veduta armonica dei due aspetti di mistico e di pensatore: e noi questa armonia abbiamo cercato di rintracciare nei suoi più intimi legami, e farne il fondamento del paolinismo. Ma il punto di congiunzione dei suoi tre aspetti noi non riusciamo a trovarlo che nel suo pensiero, il quale solo dà alla sua azione un'impronta che nella storia del mondo e del cristianesimo lo distingue. La sua natura di uomo di azione lo fece apostolo semplicemente; ma ciò che lo rese « apostolo delle genti », « dottore delle genti », ciò che gli assegna un posto così eminente nella storia, è il pensiero che sta a base della sua azione, la determina e l'incanala. Tuttavia questi tre aspetti furono in lui così armonici e così perfettamente connessi, che possiamo rassomigliarli alle tre facce di un poliedro: ed è per questo che abbiamo sentito di doverle porre tutte e tre in nitido rilievo.

[54]) Paolo Wendland sostiene contro lo Zeller l'impossibilità della perfetta ricostruzione sistematica del platonismo, pensando che un tal genere di ricostruzione è conseguibile solo approssimativamente per pensatori come Platone, Paolo, Lutero, Goethe: « Si può con fiducia dire che la compiuta esposizione del sistema può anche essere indispensabile da un punto di vista didattico, ma riguardato da un punto di vista scientifico è un problema falsamente posto e perciò insolubile.... Un sistema si lascia sicuramente ricostruire solo presso i pensatori che hanno usato la forma della esposizione sistematica. Questo còmpito deve naufragare, o esso è ancor solo approssimativamente raggiungibile presso Platone, Paolo, Lutero, Goethe, i cui

scritti non sono affatto disposti in forma sistematica » (*Die Aufgaben der platonischen Forschung*, in « Nachrichten der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Geschäftliche Mitteilungen », 1910, 2, p. 97-99). Se per ricostruzione sistematica si intende una compiutezza perfetta, assoluta e precisa di esposizione non esitiamo ad aderire alla opinione del Wendland.

[55]) XII, 12-30.

[56]) Deissmann, *op. cit.*, p. 2.

[57]) *I Cor.*, II, 6.

[58]) Cfr. il nostro studio: *Molteplicità di direttive e unità di progresso nella storia della filosofia*, in « Rivista di filosofia », 1921, II.

[59]) Ciò non implica, come oltre vedremo, l'originaria perversità della materia e della carne.

[60]) La redenzione del corpo è non solo trascendente, quando diverrà totalmente spirituale nei risorti, ma anche terrena; e lo si desume oltre che dovunque è affermata una santificazione attuale dei corpi (cfr. *Rom.*, XII, 1; *I Cor.*, VI, 13, 15, 20; *I Tess.*, V, 23), anche in alcuni passi espliciti come il seguente: « in Cristo abita corporalmente tutta la pienezza della deità; e voi siete ripieni di lui.... nel quale ancora siete stati circoncisi d'una circoncisione fatta senza mano nello spogliamento del corpo dei peccati della carne » *Col.*, II, 11.

[61]) È certo degno di esame il quesito se questo realismo, che ha un'origìne monistica, e che tende, sotto l'impulso, si noti bene, di un'intima e profonda brama (i sospiri della natura, il travaglio della lotta etica) ad un monistico termine, possa considerarsi come un vero realismo.

[62]) A. Chiappelli, *Filosofia contemporanea e democrazia*, in « Rassegna Moderna », 1921. Dice egli ancora: « La storia ideale ed eterna non è dello spirito umano, bensì dello spirito assoluto che lo trascende, ancorchè sia ad esso immanente, in quanto lo muove e lo sollecita interiormente.... Trascendenza ed immanenza non sono, quindi, termini e concetti antitetici, ma sì complementari ». *La crisi del pensiero moderno*, Città di Castello, 1920, p. XVII.

[63]) Potrebbero la psiche e il corpo essere pensati come l'unitaria realtà primordiale scissasi in soggetto ed oggetto e privata del principio di unificazione: l'amore, lo spirito. Questo intervenendo di nuovo e interiorizzandosi in essi, ridurrebbe in sè la dualità metafisica in unità, e simultaneamente annullerebbe la dualità morale sorta tra la volontà soggettiva impotente e la norma morale obbiet-

tivata nella legge, superandola nella vita d'amore, che è l'appercezione psicologica dello Spirito unificante. Mediante la sua presenza il soggetto acquisterebbe la potenza di fondersi e di unificarsi con l'oggetto. In analogia di ciò noi potremmo pensare anche la Trinità divina, come soggetto il Padre, oggetto il Figlio o Verbo, artefice per Paolo della creazione, e Spirito il principio amoroso che da entrambi si genera e li unifica. Già S. Tomaso vide nel Figlio il pensiero divino, il creato, quindi non sarebbe che un pensiero divino, obbiettivato; e nello Spirito l'amore.

(64) Una sagace critica di questa concezione della vita religiosa fa A. Bonucci, *Idealismo e realismo nell'interpretazione dell'esperienza religiosa*, in « Riv. trim. di Studi filosofici e religiosi », 1921, n. 2.

(65) A. Chiappelli, *Per il progresso morale e religioso*, in « Il progresso religioso », 1921, p. 9.

NOTA A.

Il preannunzio di Giovanni Locke della esistenza di un sistema paolino.

« Non si saprebbe disconoscere che S. Paolo non sia un abile, forte e coerente ragionatore....

« Ma sebbene l'elevatezza dello stile, la purezza del linguaggio, la finezza dell'espressione, il giro dei periodi, l'artificio delle transizioni, la disposizione sistematica delle parti, e simili altri ornamenti che fanno che un discorso s'insinui più facilmente nello spirito, e colpisca appena udito la fantasia, non abbiano quasi luogo nelle Epistole di S. Paolo, non è men vero che eminentemente esse scintillano della bellezza che produce quel concatenamento di principi che si riscontra nella totalità del suo discorso, e la maniera diritta con cui le sue diverse parti tendono alla spiegazione dell'argomento ch'egli deve trattare. Questo è, mi sembra, il carattere di S. Paolo, ed io non dubito punto che dopo un diligente esame il lettore possa non trovarlo tale. Ora se così è, noi abbiamo in mano un filo che, lungi dal farci smarrire attraverso le oscurità apparenti e il labirinto immaginario in cui i cristiani errano da sì lungo tempo e per sì opposti sentieri, ci condurrà per contro sicuramente all'intelligenza del vero pensiero di San Paolo....

« Un lettore un po' attento osserverà senza difficoltà che per quanto pieno fosse il cuore di S. Paolo della dottrina del Vangelo, egli aveva avuto cura di digerirla e di riordinarla nel suo spirito. Allorchè dunque egli scriveva di qualche argomento, il pensiero sgorgava come un torrente, ma è ovvio che si trattava di concetti di cui egli era perfettamente padrone; si sente che egli possedeva per intero la rivelazione ricevuta da Dio, e l'*aveva compiutamente riordinata; ne aveva fatto ossia un corpo ben connesso e di cui tutte le parti avevano fra loro un'armonia ammirabile.* Non si vede punto ch'egli sia incerto o imbarazzato su qualche ramo di dottrina; i suoi sentimenti sono gli stessi in tutte le lettere, e per quanto vi è di varietà nelle sue espressioni..... per altrettanto l'uniformità regna costantemente nei suoi principi. Se dunque.... noi vorremo prenderci la pena di comparare i diversi luoghi delle sue Epistole, ove egli tratta dello stesso soggetto, non potremo guari ingannarci nè conservar dei

dubbi su ciò, ch'egli ha creduto ed insegnato, riguardo a questo punto della religione cristiana....

« È con questo metodo che sarebbe da augurarsi che si spiegassero le Epistole di S. Paolo. La Provvidenza ha voluto ch'egli ne scrivesse molte; sebbene composte in differenti occasioni e spesso per diversi fini, esse non riguardano che l'opera del suo apostolato, per cui non contengono nulla all'infuori di argomenti d'istruzione cristiana e delle grandi e fondamentali dottrine della nostra santa religione, nelle quali spesso estesamente egli si diffonde. Chi non vede che, se noi volessimo spogliarci dei sentimenti che con presunzione d'infallibilità ci siamo imposti da noi stessi o abbiamo preso in prestito da altri, e applicarci seriamente a raffrontare senza prevenzione queste Epistole, *noi riusciremmo a scoprire il vero sistema di San Paolo?* »

(Cfr. *Saggio su l'intendimento delle Epistole di san Paolo, consultando san Paolo stesso,* trad. ital., Lanciano, 1919, p. 78, 79, 83-85).

NOTA B.

La divinazione di Benedetto Spinoza del carattere filosofico del paolinismo.

« Nella *Epistola I ai Corinti* (c. XIV, 6), Paolo indica due generi di predicazione: l'uno fondato su la rivelalazione, l'altro su la scienza. Di là viene la difficoltà di sapere se gli apostoli parlano nelle loro epistole come profeti o come dottori. Ora, se noi vogliamo fare attenzione allo stile delle Epistole, noi troveremo ch'è molto lontano dallo stile della profezia..... Poichè gli apostoli ragionano incessantemente di tal maniera che essi non sembrano profetare, ma discutere. Le profezie non contengono che dei puri dogmi e dei decreti, perchè Dio è rappresentato come prendente lui stesso la parola, non per ragionare, ma per imporre degli ordini, secondo il potere assoluto che appartiene alla sua natura. L'autorità del profeta non deve infatti soffrir discussione, poichè chiunque vuole confermare i suoi dogmi con la ragione li sottomette con ciò stesso al libero giudizio di ciascuno. È ben così che Paolo sembra intenderlo, lui che ha l'abitudine di ragionare, quando nell'Epistola I ai Corinti (cap. X, vers. 15) si esprime in questi termini: « Io vi

parlo come a persone intelligenti; giudicate voi stessi la verità di ciò che dico ». Bisogna dire poi che i profeti percepivano le cose rivelate senza i soccorsi del lume naturale, cioè senza il ragionamento, come abbiamo visto al cap. I.... Io non voglio tuttavia negare in una maniera assoluta che i profeti abbiano potuto ragionare secondo le rivelazioni che essi ricevevano; affermo solamente che più i profeti ragionano giusto, più la conoscenza ch'essi hanno delle cose rivelate si avvicina alle conoscenze naturali e che nulla prova più evidentemente il carattere soprannaturale della loro scienza del vedere che le loro parole sono o dei puri dogmi, o dei decreti, o delle sentenze;... mentre al contrario le lunghe deduzioni e argomentazioni di Paolo quali si leggono nella Epistola ai Romani, non sono state affatto scritte sotto l'ispirazione di una rivelazione divina. Così le locuzioni, come i ragionamenti degli apostoli delle loro Epistole, dimostrano molto chiaramente che queste opere non furono punto composte secondo delle rivelazioni e degli ordini di Dio, ma ch'esse furono semplicemente il frutto del giudizio naturale degli apostoli.... Ora è bene ricordarsi ciò che abbiamo detto poco fa, che gli apostoli avevano ricevuto non solamente il potere di predicare la storia di Cristo intanto che profeti, cioè confermandola con dei miracoli, ma anche l'autorità di scegliere per il loro insegnamento i mezzi che ciascuno di essi avrebbe stimato migliori: è questo doppio dono che Paolo indica chiaramente nella sua Epistola II a Timoteo (cap. I, vers. 11): « Pel quale sono stato costituito predicatore, apostolo e dottore delle genti ». E nella Epistola I allo stesso (cap. II, vers. 7) « Al qual fine sono stato costituito predicatore e apostolo (dico la verità in Cristo, non mentisco) e dottore delle nazioni nella fede e (N. B.) nella verità ». Questi passi, io lo ripeto, mostrano chiaramente la doppia apologia dell'apostolato e del dottorato.... Risulta in maniera evidente infatti dalla Scrittura che ciascun apostolo scelse le sue vie particolari..... Se noi percorriamo le Epistole con qualche attenzione, vedremo che gli apostoli sono d'accordo su la religione stessa, ma che sono lungi dall'esserlo su i suoi fondamenti. Poichè Paolo, volendo confermare gli uomini nella religione e mostrare loro che la salute dipende dalla sola grazia di Dio, ha insegnato che nessuno può gloriarsi con le sue opere (vedete Epistola ai Romani, cap. III, vers. 27, 28), ed ha svolto tutta quella dottrina su la predestinazione. Giacomo dice al contrario nella sua Epistola, che l'uomo si giustifica con

le sue opere e non solamente con la fede (vedete cap. II, vers. 24); egli comprende in pochissime parole tutta la dottrina della religione, dopo aver messo da parte tutte *quelle discussioni speculative di Paolo.* Inoltre è fuor di dubbio, che è per aver edificato la religione su diversi fondamenti che gli apostoli hanno dato luogo a quelle numerose discordie e a quei scismi che, dopo di essi, hanno incessantemente dilaniato la Chiesa, e che certamente continueranno a dilaniarla sinchè un giorno la religione non sia liberata finalmente dalle *speculazioni filosofiche,* e ricondotta a quel piccolo numero di dogmi semplicissimi che il Cristo ha insegnato ai suoi discepoli. Ciò fu possibile agli apostoli, perchè il Vangelo era sconosciuto agli uomini, e che, per evitare di offendere i loro orecchi con la novità di quelle dottrine, essi conformarono questo insegnamento, fin dove ciò poteva farsi, allo spirito del tempo (vedete Epistola I ai Corinti, cap. IX, vers. 19, 20, ecc.) e l'edificarono così su i principi più conosciuti in quell'epoca e più universalmente accettati. È per questo che non vi è un apostolo che *abbia filosofato più di Paolo,* chiamato a predicare particolarmente ai gentili. Ma gli altri che predicarono agli Ebrei, cioè ad un popolo *spregiatore della filosofia,* si uniformarono anche allo spirito di lui su questo punto (vedete Epistola ai Galati, cap. II, vers. 11, ecc.) e insegnarono la religione scevra dalle *speculazioni filosofiche.* »

(Cfr. *Tractatus theologico-politicus,* cap. XI).

Nel riportare questa luminosa intuizione dello Spinoza del carattere filosofico del paolinismo, non possiamo esentarci dal far notare che essa è offuscata però da numerose inesattezze. Così il contrasto tra Giacomo e Paolo è solo apparente per chiunque pensi come la fede in Paolo è « un niente » priva dell'amore: principio di azione (cfr. *I Cor.*, XIII, 2). Del pari abbiamo visto benissimo che il carattere filosofico del paolinismo, al lume della psicologia del misticismo, non esclude affatto che esso si fondi su di una realtà soprannaturale e non infirma quindi la validità della « rivelazione ». Ma, prescindendo da queste ed altre secondarie cose, resta fermo che la sensibilità filosofica dello Spinoza nei riguardi di Paolo fu squisitissima. (Cfr. HILTY, *Saul von Tarsus und Spinoza,* in « Polit. Jahrbuch d. Schweizer Eidgenossensch. », 1908, p. 1-62).

APPENDICE

NOTA BIBLIOGRAFICA

SU LA VITA, IL GENIO E LA PERSONALITÀ.

Ci sembra opportuno raggruppare qui, in mancanza di una vita di Paolo, che non era nè poteva qui essere còmpito nostro, tutti i lavori *esclusivamente* paolini, a cui il lettore potrà rivolgersi per essa. Li dividiamo in due categorie: I. le opere generali contenenti anche la vita, disposte per ordine cronologico secondo l'ultima edizione; II. le monografie su alcuni punti speciali, raggruppate secondo gli argomenti che toccano, e seguendo l'ordine di successione indicato dalla vita stessa di Paolo, dove l'argomento lo consente. Sono assolutamente esclusi dalla presente *nota* gli infiniti commenti e il migliaio di lavori che vertono su la dottrina. Le opere generali di maggior valore sono indicate in carattere **grassetto.**

I – OPERE GENERALI.

A) – **Vita e pensiero** – Hemsen J., *Der Apostel Paulus,* 1830 – Köllner, *Geist, Lehre und Leben des Ap. Paulus,* 1835 – Lowson J. S., *The Life and Epistles of S. Paul,* 1856 – Beets N., *Paulus in der wichtigsten Augenblicken seines Lebens und Wirkens,* 1857 – Frossard C. L., *Essai sur la vie et les écrits de S. Paul,* 1858 – Vidal O., *S. Paul,* 1863 – Baur F. C., **Paulus der Apostel Jesu Christi**, 1866-1867 – Bungener L. F., *S. Paul,* 1867 – Vallotton J., *Le vrai S. Paul,* 1870 – Maistre, *Histoire complète de S. Paul,* 1871 – Hausrath A., **Der Apostel Paulus**, 1872 – Lewin Th., *The Life and Epistles of S. Paul,* 1874 – Schaefer F., *Paulus,* 1874 – Marcellin A., *S. Paul,* 1879 – Schoelcher V., *Le vrai S. Paul.,* 1879 – Arnauld M., *S. Paul,* 1880 – Dewes A., *Life and Letters of Paul,* 1882 – Trezza G., *S. Paolo,* 1882 – Gay E., *Vita e scritti di Saulo di Tarso,* 1885 – Van Manen W. C., **Paulus**, 1890 – Arosio L., *S. Paolo e le sue quattordici lettere,* 1891 – Bottala P., *Storia della vita e della dottrina di S. Paolo,* 1891 – Conybeare and Howson,

The Life and Epistles of S. Paul, 1892 – Stosch G., *S. Paulus der Aposter*, 1894 – Krenkel M., *Beiträge zur Aufhellung der Geschichte an den Briefen des Ap. Paulus*, 1894 – Bovio G., *S. Paolo*, 1895 – Negri G., **Una figura storica del cristianesimo nascente: S. Paolo**, 1897 – Fouard C., *S. Paul*, 1897 – Fretté S., *L'Apôtre Paul*, 1898 – Abbot Laymann, *Life and Letters of Paul*, 1899 – Stokoe E. H., *Life and Letters of S. Paul*, 1902 – Albrecht, *Paulus*, 1903 – Clemen C., **Paulus, sein Leben und Wirken**, 1904 – Gamble J., *S. Paul*, 1904 – Weinel H., **Paulus der Mensch und sein Werk**, 1904 – Heim N., *Paulus*, 1905 – Pölzt F. X., *Der Weltapostel Paulus*, 1905 – Farrar F. W., **The Life and Werk of S. Paul**, 1907 – Wrede W., *Paulus*, 1907 – Garvie A., *Der Apostel Paul und sein Werk*, 1910 – Salvatorelli S., *Introduzione alle Epistole*, 1910 – Deissmann A., **Paulus**, 1911 – Sabatier A., **L'Apôtre Paul**, 7ª ediz., 1912 – Daechsel T., *Paulus der Apostel Jesu Christi*, 1913 – Prat F., **La Théologie de S Paul**, vol. I, 1913 – Zampini G. M., *S. Paolo*, 1916. – Buonaiuti E., **S. Paolo, lezioni alla R. Università di Roma**, 1917.

b) - **Biografie** – Schrader C., *Das Leben des Ap. Paulus*, 1832 – Hessel J., *Leben des Ap. Paulus*, 1837 – Godeau A., *Vie de l'Apôtre Paul*, 1847 – Biber G. E., *Life of S. Paul*, 1849 – Viard H., *Histoire de S. Paul*, 1851 – Robert, *Histoire de S. Paul*, 1855 – De Romalte E., *Vie de S. Paul*, 1862 – Kaehler M., *Paulus, ein Leben- und Charakterbild*, 1862 – Bevan J., *Life of the Ap. Paulus*, 1867 – Krenkel M., *Paulus, der Apostel des Heiden*, 1869 – Neveux Th., *Vie de S. Paul*, 1869 – Renan E., **S. Paul**, 1869 – Bowen F., *The Life of S. Paul*, 1870 – Bosco G., *Vita di S. Paolo apostolo*, 1878 – Funcke O., *S. Paul sur terre et sur mer*, 1879 Vecchi A. V., *Le navigazioni di S. Paolo*, 1879 – Vix, *Vie de S. Paul*, 1879 – Bocci A., *L'apostolato di S. Paolo*, 1881 – Gloab J. P., *Life of S. Paul*, 1881 – Pomba G., *Studi su la vita e i viaggi di S. Paolo*, 1884-1889 – Taylor D. H., *Life of S. Paul*, 1884 – Ehlers R., *Bilder a. d. Leben des Paulus*, 1886 - Murena G., *Vita di S. Paolo apostolo*, 1886 – Rambaud P., *Vie de S. Paul*, 1887 – Vallotton J., *Tableau de la vie de S. Paul*, 1887 – Iverach J., *S. Paul, his Life and Times*, 1890 – Ambrosi B., *Vita, viaggi e predicazione dell'apostolo Paolo*, 1891-92 – Stalker J., *Life of. S. Paul*, 1892 – Wolff W., *Der Apost. Paulus, Lebensbild*, 1897 – Cone O., *Paul*, 1898 – Delbrück K., *Paulus unser Vorbild, des grossen Apost. Lebensgeschichte*, 1898 – Ramsay W. M., **Paulus in der Apostelgeschichte**, 1898 - Robertson A. T., *Epochs in the Life of S. Paul*, 1909.

c) – **I biografi** – Armstrong B. A., *Paul and Biographers*, 1877 – D'Ulst, *S. Paul et ses recents biographes*, 1869 – Federici M., *S. Paolo e la critica*, 1905 – Weber V., *Das alte und das neue Paulusbild*, 1909; *Der moderne Paulus u. der Paulus d. Geschichte*, 1910 – Schweitzer A., *Geschichte der paulinische Forschung*, 1911.

II – MONOGRAFIE.

1) – **Città natale, famiglia, educazione** – Buonaiuti E., *La città di Paolo*, 1905 – Wright W. R., *Cities of Paul*, 1906 – Ramsay W. M., *The Cities of Paul*, 1907 - Böhling H., *Die Geisteskultur von Tarsos*, 1913 – Ramsay W. H., *The family and rank of S. Paul*, 1901 – Dessau H., *Der Name des Ap. Paulus*, 1910 – Bamard L., *Jeunesse de S. Paul*, 1905 – Gilbert G. H., *Student's Life of Paul*, 1899 – Picavet F., *S. Paul a-t-il reçu une éducation hellenique?*, 1913 – Palmer C. Q., *Paulus und Gamaliel*, 1806 – Dejarnac, *La préparation de l'ap. Paul*, 1901.

2) – **Conversione** – Greve J. F., *Die Bekehrung Pauli*, 1847 – Schaff P., *Conversion of S. Paul*, 1851 – Holsten C., *Die Christus-vision des Ap. Paulus und die Genesis des paulin. Evangelium*, 1861 – Beyschlag W., *Die Bekehrung des Paulus*, 1864-65 – Breets, *Conversion of S. Paul*, 1866 – Beyschlag W., *Die Visionhypothese in ihrer neuesten Begrundug*, 1870 – Bruce A. B., *Paul's conversion and pauline Gospel*, 1880 – Havet E., *La conversion de S. Paul*, 1889 – Massie J., *Conversion of S. Paul*, 1889 – Klumker, *Die Bekehrung des Paulus*, 1894 – Bourgine E., *Conversion de S. Paul: St-Paul a-t-il été halluciné?*, 1902 – Barth F., *Bekehrung des Paulus*, 1905 – Moske E., *Die Bekehrung des hl. Paulus*, 1907 – Halevy J., *La conversion de S. Paul.*, 1908 – Pachali J., *Pauli Bekehrung*, 1909 – Planque L., *La conversion de S. Paul*, 1909 – Dausch P., *Eine Krisis in d. Vision. Deutung d. Bekehrung Pauli*, 1910 – Meinertz M., *Bekehrung d. hl. Paulus*, 1911.

3) – **Attività missionaria** – Darby J. N. *Gedanken über das Apostelamt des Paulus*, 1850 – Oswald Th., *Das Missionswerk des Apost. Paulus*, 1850 – Johnston E. N., *S. Paul and his Mission in the Roman Empire*, 1909 – Chadwick W. E., *The Pastoral Theaching of S. Paul*, 1910 – Buonaiuti E., *L'esperienza e il messaggio di Paolo*, 1920 – Volkmar G., *Paulus von Damascus bis zum Galaterbriefes*, 1887- Hilgenfeld A., *Paulus von Damascus bis zum Briefe an die*

Galater, 1888 - Plumpstre E. H., *S. Paul in Asia Minor*, 1837 - Ramsay W. M., *S. Paul's first journey in Asia Minor*, 1892 – Bludau A., *Paulus in Lystra*, 1907 – Ramsay, *The "Galatia" of S. Paul*, 1896; *S. Paul at Ephesus*, 1890 – Poizat A., *S. Paul à Ephèse*, 1897 – Davies G. S., *S. Paul in Grèce*, 1877 – Müller G., *Mission Tätigkeit des Apostels Paulus in Thessalonisch*, 1904 – Belser J., *Pauli Reisen nach Korinth*, 1894 – Hilgenfeld A., *Paulus an Korinth*, 1888 – Rohr J., *Paulus und die Gemeinde von Korinth*, 1899 – Munzinger C., *Paulus in Korinth*, 1908 – Offord J., *S. Paul at Korinth*, 1908 – Omodeo, *La grande missione di Paolo e la lotta per la libertà cristiana*, 1922 – Schneller L., *Auf den Spuren des Apostel Paulus von Antiochien bis Rom*, 1900 – Buonaiuti E., *La corrispondenza di S. Paolo*, 1910.

4) – **Paolo e Gerusalemme** – Warschaner, *Paul and the Jerusalem Church*, 1898 – Allean T., *Les sept voyages de S. Paul à Jerusalem*, 1889-90 – Sanday W., *The early visits of S. Paul to Jerusalem*, 1896 – Falconer, *The early visit of S. Paul to Jerusalem*, 1899-1900 – Findlay G. G., *Paul and Titus at Jerusalem*, 1897 – Holtzmann O., *Die Jerusalemreisen des Paulus und die Kollekte*, 1905 – Darlow Th. H., *S. Paul's last visit to Jerusalem*, 1895.

5) – **Paolo e Atene** – Kendrick A. C., *S. Paul at Athen*, 1850 – Johannsen J., *Paulus in Athen*, 1854 – Clark J., *S. Paulus at Athens*, 1855 – Lee J. S., *S. Paul at Athens*, 1872 – Davis P. S., *S. Paul at Athens*, 1875 – Brumer S., *Paulus in Athen*, 1876 – Brady J., *S. Paulus at Athens*, 1878 – Porrer J. L., *S. Paul at Athens*, 1878 – Shakespeare C., *S. Paul at Athens*, 1878 – Loth J., *S. Paul devant l'Aréopage*, 1885 – Macduff J. R., *S. Paul in Athens*, 1887 – Curtius E., *Paulus in Athen*, 1894 – Ramsay, *S. Paul and Athens*, 1895 – Beurlier F., *S. Paul et l'Aréopage*, 1896 – Belser J., *Paulus in Athen*, 1899 – Pachali J., *Paulus in Athen*, 1908.

6) – **Cattività, Roma, viaggio in Spagna e martirio** – Herzog E., *Gefangennahme des Ap. Paulus in Jerusalem*, 1905 – Schanz P., *Das Jahr des Gefangennehmung des hl. Ap. Paulus*, 1887 – Ruffieux J. J., *Un épisode du dernier voyage de l'ap. Paul.*, 1874 – Nason E., *S. Paul at Puteoli*, 1879 – Merivale Ch., *S. Paul at Rome*, 1879 – Buonaiuti E., *I frumentari e la prigionia di Paolo a Roma*, 1907 – Laton M., *L'ap. Paul a-t-il prêché l'Evangile en Espagne?*, 1861 – Werner F., *Die Reise des Ap. Paul nach Spanien*, 1863-64 – Dubowy E.,

Klemens von Rom über die Reise Pauli nach Spanien, 1914 – Lamarke N., *De la seconde captivité de Paul à Rome* – Di Giovanni V., *Memorie di S. Paolo a Roma*, 1891 – Spitta F., *Die zweimalige römische Gefang des Paulus*, 1893 – Seinmetz R., *Die zweite röm. Gefangenschaft des Ap. Paulus*, 1897 - Frey J., *Die zweimalige römische Gefangenschaft des Paulus*, 1900 – Macpherson, *Was there a second imprisonnement of Paul in Rom?*, 1900 – Kuehn H., *Die letzte Reise und Todesjahr des Ap. Paulus*, 1896 – Kirsch P., *Der Ort der Martiriums des hl. Paulus*, 1888.

7) – **Cronologia** – Schrader E., *Chronologische Bemerkungen über d. Leben des Ap. Paulus*, 1836 – Hilgenfeld A., *Die Chronologie der apost. Wirksamkeit des Paulus*, 1852 – Schanz P., *Das Jahr des Gefangennehmung des hl. Paulus*, 1887 – Wandel G., *Zur Chronologie d. Lebens Pauli*, 1888 – Clemen C., *Die Chronologie der paolin. Briefe*, 1893 – Ramsay W. M., *A fixed date in the Life of S. Paul*, 1896 – Weiss J., *Die Chronologie der paolin. Briefe*, 1895 – Belser J., *Zur Chronologie des Paulus*, 1898 – Gilbert, *The new chronologie of Paul's Life*, 1898 – Schuerer E., *Zur Chronologie des Lebens Pauli*, 1898 – Bacon, *A criticism of the new chronology of Paul*, 1899 – Briggs, *The date of the epistles to the Galatians*, 1900 – Frey J., *Das Todesjahr des Ap. Paulus*, 1900 – Ramsay W. M., *A second fixed date in paulin. Chronology*, 1900 – Aberle J., *Chronologie des Paulus von seinen Bekerung*, 1903 – Hönnicke G., *Die Chronol. des Lebens Pauli*, 1903; *Todestag des Paulus*, 1903 – Stober, *Chronologie des Paulus*, 1904 – Aberle J., *Chronol. des Paulus von Apostelkonzile*, 1905 – Douglass R., *The date of Epist. to the Galatians*, 1906 – Steinmann A., *Die Abfassungzeit des Galaterbriefes*, 1906 – Meinertz M., *Galaterbrief u. Paulin. Chronologie*, 1907 – Schwartz E., *Zur Chronologie des Paulus*, 1907 – Weber V., *Abfassungzeit des Galaterbriefes*, 1910, 1912 – Loisy A., *Le proconsul Gallion et S. Paul*, 1911 – Lietzmann H., *Neu Fund zur Chronologie des Paulus*, 1911 – Wohlenberg, *E. Claudius-Inschr. von Delphi in ihr. Bedeutung für die paulin. Chronologie*, 1912 – Brassac A., *Une inscription des Delphes et la chronologie de S. Paul*, 1913.

8) – **Malattia di Paolo** – Krenkel M., *Das Körperliche Leiden des Paulus*, 1873 – Döller, *Der "stimulus carnis" beim Ap. Paulus*, 1902 – Steffens A., *Der "stimulus carnis" des hl. Paulus*, 1902 – Menzies A., *S. Paul's Infirmity*, 1904 – Feine P. D., *War Paulus Epileptiker?*, 1910 – Kanngies-

SER F., *War Paulus Epileptiker?*, 1910 – SEELIGMULLER A., *War Paulus Epileptiker?* 1910 – FISCHER H., *Die Krankeit der Ap. Paulus*, 1911, 1913.

9) - **Diversi aspetti del genio paolino** – LAFFITTE P., *Les grands types de l'humanité: S. Paul*, 1897 – SOLITO V. M., *Il genio di S. Paolo apostolo*, 1897 – KAMSHOFF O., *Charakteristik des Paulus*, 1903 – FEINE P. D., *Paulus als Persönlichkeit*, 1909 - FROMMEL M., *Paulus: ein Charakter*, 1878 – ROBINSON C., *Character of S. Paul*, 1851 – HOWSON J. S., *Character of S. Paul*, 1851 – BRUNE R., *S. Paulus als Missionar*, 1898 – LEIPOLDT J., *Paulus als Missionar*, 1908 – WERNLE P., *Paulus als Heidenmissionar*, 1909 – MEINERTZ M., *Apostelberuf d. hl. Paulus*, 1907 – WEINEL H., *Paulus als kirklichen Organisator*, 1899 – BUONAIUTI E., *S. Paolo come testimone storico*, 1910 – ZELLER, *Paulus als Kollektant*, 1904 – FRIES A., *Paulus als Kollektant*, 1907 – JONES M., *S. Paul the Orator*, 1910 – WEINEL H., *Paulus als Prediger*, 1903 - MITDENDORFF, *Paulus als Seelsorger*, 1904 – SCHALZ, *Paulus als Seelsorger*, 1909 – HEINRICI C. F., *Paulus als Seelsorger*, 1910 – ROMMELFANGEN N., *Paulus als Pädogoge*, 1906 – SCHUSTER H., *Paulus als Erzieher einer Diasporagemeinde*, 1906 – FEINE P. D., *Paulus als Theologe*, 1906 – RAMSAY, *S. Paul the traveller and the Roman citizen*, 1905 – TROSSEN C., *Der heilige Paulus als Patriot*, 1913.

INDICE DEI NOMI

(sono in carattere *corsivo* quelli tratti da citazioni bibliografiche).

A

Abbot L., 364.
Abelardo, 184.
Aberle J., 367.
Abramo, 22.
Achelis H., 164.
Adamo, 183, 212, 253.
Agobardo, 117.
Agostino (sant'), 108, 117, 169, 341.
Albrecht, 364.
Alessandra di Licofrone, 170.
Alessandro, 10.
Alighieri, 257.
Allean T., 366.
Ambrogio (sant'), 184.
Ambrosi B., 364.
Ambrosiaste, 168.
Amphitrite, 10.
Andrea (sant'), 34.
Anrich G., 158.
Anselmo (sant'), 184.
Antonio, 10.
Areta, 104.
Aristotile, 236, 252.
Armstrong B. A., 365.
Arnauld M., 363.
Arosio L., 363.
Attis, 157

B

Bacon, 367.
Baldwin J. M., 344, 355.
Bamard L., 365.
Barnaba (san), 52, 54-57, 105, 106, 143.
Barnes A., 113.
Barth F., 365.
Bartle Frere, 99.
Bartoli-Michel, 352.
Batiffol P., 158.
Baur F. C., 58, 70, 81, 92, 107, 115, 129, 342, 363.
Beets N., 363.
Belot G., 114.
Belser J., 366, 367.
Bengel E. G., 258.
Bennet, 106.
Bernardo (san), 161.
Beurlier F., 366.
Bevan J., 364.
Beyschlag W., 365.
Bèze, 258.
Biber G. E., 364.
Bigg, 117.
Bisping, 365.
Bludau A., 366.
Bocci A., 364.
Böhling H., 92, 93, 257, 365.
Böhme J., 352.
Bonucci A., 358.
Bosco G., 364.
Bottala P., 363.
Bourgine E., 365.
Bousset W., 158, 160, 171, 173, 257, 264.
Boutroux E., 117, 161, 162, 164-68, 262, 264, 270, 272, 288, 321, 339, 341, 344, 345, 352.
Bovio G., 364.
Bowen F., 364.
Brady J., 366.
Brassac A., 367.
Breets, 365.
Briggs, 367.

Bruce A. B., 365.
Brückner M., 158.
Brumer S., 366.
Brune R., 368.
Bucke, 340.
Bungener L. F., 363.
Buonaiuti E., 172, 257, 259, 341, 364, 365, 366, 368.

C

Caillard V., 173.
Caird J., 258.
Calvino, 258.
Campbell J. M., 161.
Cappelli V., 107.
Cassio, 10.
Cesare, 10.
Chadwick W. E., 365.
Charcot J. M., 161
Chase F. H., 107.
Chiappelli A., 254, 257, 357, [358.
Ciro, 10.
Clark J., 366.
Clemen C., 107, 113, 116, 158, 159, 160, 164, 367.
Clemente di Alessandria, 107, [117.
Cleopatra, 10.
Cone O., 364.
Conybeare J., 363.
Coppieters H., 109.
Cornelio, 105, 144.
Cornely R., 355.
Cousin V., 161.
Crisostomo (san), 169.
Cronin, 107.
Cumont F., 157, 159.
Curtius E., 366.

D

Dächsel T., 364.
Darby J. N., 365.
Darlow Th., 366.
Dausch P., 365.
Davies G. S., 366.
Davis P. S., 366.
Dea Madre, 157.
Deissmann A., 92-94, 104, 109, 110, 130, 131, 153, 160, 171, 174, 255, 260, 261, 357, [364.
Dejarnac, 365.
Delacroix H., 143, 161-168, 262, 288, 345-348.
Delbruck K., 364.
Dessau H., 93, 365.
Dewes A., 363.
Dieterich A., 157, 159.
Diodoro Siculo, 252.
Dionigi di Alicarnasso, 252.
Dobschütz (von) E., 192.
Dodge J. S., 354.
Döller, 367.
Douglass R., 367.
Dubowy E., 366.
Dumas, 167.

E

Eckart, 347.
Ehlers R., 364.
Eichhorn A., 159.
Empedocle, 241.
Epitteto, 178, 252.
Erbes E., 113.
Eucken R., 117-118, 258, 259-260, 262, 341.
Euripide, 177.
Everett E., 354.

F

Falconer, 366.
Federici M., 365.
Feine P. D., 354, 368.
Fillion Ch. L., 113.
Filone, 252, 350.
Findlay G. S., 366.
Fischer H., 368.
Förster, 106.
Fouard C., 113, 364.
Fox G., 352.
Francesco (san) d'Assisi, 161, [336.
Francke G. S., 349.
Fretté S., 364.
Frey J., 367.

Freytag A., 111.
Fries A., 105, 368.
Frommel M., 368.
Frossard C. L., 363.
Funcke O., 364.

G

Gamaliele, 11, 43, 106.
Gamble J., 364.
Garvie A., 364.
Gaubert L., 161.
Gay E., 363.
Gennerich P., 158.
Giacobbe, 22.
Giacomo (san), 34, 61, 105,
Giansenio, 117. [361-2.
Giovanni (san) evangelista, 34, 115, 226, 231, 348.
Giovanni (s.) Crisostomo, 341.
Giovanni (di) V., 367.
Gilbert G. H., 93, 365, 367.
Girolamo (san), 108, 184.
Giuseppe Ebreo, 252.
Gloab J. P., 364.
Godeau A., 364.
Goethe, 356.
Greco (du) F., 104.
Gregorio di Nissa, 184.
Greve J. F., 365.
Grill J., 157.
Gruppe O., 157.
Guignebert Ch., 113.
Gunkel H., 158.

H

Halevy J., 365.
Harnack A., 14-16, 22, 24, 25, 27, 28, 37, 64, 92, 94, 95, 99, 100, 101, 103, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 113, 115-117, 150, 171-173, 341.
Hartmann (von) E., 345.
Havet E., 99, 112, 261, 350,
Hausrath A., 363. [365.
Hegel G., 363.
Heim N., 364.
Heinrici, 158, 169, 258, 368.
Heitmüller W., 159.
Hellencourt (de) Ch., 166.
Hemsen J., 363.
Heppding H., 157.
Hermann G., 344.
Herzog E., 366.
Hessel J., 364.
Hessen S., 166.
Hillel, 11.
Hilgenfeld A., 365, 366, 367.
Hinneberg P., 160.
Höffding H., 113, 116, 118, 257, 284, 348, 352.
Hoffmann, 258.
Holsten C., 51, 101, 228, 365.
Holtzmann O., 366.
Hönnick G., 367.
Howson J. S., 259, 363, 368.
Hugo V., 166, 213, 339.

I

Ignazio (sant'), 352.
Inge W. B., 161, 162.
Ireneo (sant'), 117, 185.
Isacco, 22.
Isis, 157.
Iverach J., 364.

J

Jacoby A., 158.
James W., 161, 339, 346, 351,
Janet P., 161, 168. [352.
Johannsen J., 366.
Johnson E., 105.
Johnston E. N., 365.
Joly H., 161.
Jones B. M., 162, 368.
Jong (de) K., 157.
Jülicher A., 81, 115, 160.
Jungclaussen J., 111.

K

Kähler M., 364.
Kamshoff O., 368.

Kanngiesser F., 368.
Kausz, 107.
Kendrick A. C., 366.
Kennedy H. A., 160.
Kirsch P., 367.
Kling, 258.
Klumker, 365.
Köllner, 363.
Krahmer A. W., 261:
Krenkel M., 364, 367.
Kuehn H., 367.

L

Labreton J., 256.
Laffitte P., 367.
Lagrange M. J., 158, 173.
Lamarke N., 367.
Lang, 258.
Lancroronski, 107.
Laton M., 366.
Le Camus E., 105.
Lee J. S., 366.
Leipoldt J., 368.
Leibnitz, 318.
Leuba, 162, 261.
Lewin Th., 363.
Lietzmann H., 367.
Locke G., 291-93, 297, 337, 342, 349, 359.
Loisy A., 107, 158, 354, 367.
Lombard E., 169.
Loth J., 366.
Lowson J. S., 463.
Luca (san), 29, 30.
Luciano, 252.
Lucrezio, 116.
Lutero, 61, 117, 356.
Luzzatti L., 99.

M

Macario Magnete, 113.
Macduff J. R., 366.
Macpherson, 367.
Maine de Biran, 168, 287.
Mainertz M., 365.
Maistre, 363.
Manen (van) W. C., 363.
Maometto, 258.
Marcellin A., 363.
Marco (san), 14, 24, 30.
Marie E., 161.
Marucchi R., 94.
Masci F., 339.
Massie J., 365.
Mau G., 157.
Meinertz M., 94, 367, 368.
Menandro, 252.
Menzies A., 367.
Merivale Ch., 366.
Mildendorff, 368.
Mondolfo R., 94.
Mounier H., 101.
Mondmorand (de) M., 162, 163.
Moske E., 365.
Müller G., 366.
Munzinger C., 366.
Murena G., 364.
Myers W. F., 352.

N

Nason E., 366.
Negri G., 160, 364.
Nestle E., 109.
Neveux Th., 364.

O

Ollé-Laprune L., 100.
Omodeo, 366.
Orazio, 178.
Origene, 108, 117, 184.
Osiander, 258.
Oswald T., 365.
Overbeck F., 108.
Ovidio, 178, 179.

P

Pachali J., 365, 366.
Pacheu J., 108, 162, 168, 351.
Palmer C., 365.
Pascal B., 339.
Petrone I., 162, 262.
Picavet F., 93, 296-7, 350, 365.

Pietro (s.), 30, 34, 58-61, 73, 78-80, 88, 97, 105, 107, 108, 113, [144.
Pitagora, 235.
Planque L., 365.
Platone, 177, 178, 269, 317, 318, 339, 356.
Plauto, 178.
Plotino, 252.
Plumpstre E. H., 366.
Plutarco, 10, 252.
Poizart A., 366.
Pöltz F. X., 364.
Pomba G., 364.
Pompeo. 10.
Porfirio, 113.
Porrer J. L., 366.
Prat F., 98, 101, 105-108, 169, 255, 256, 341-343, 354, 355, [364.
Protin P., 354, 355.
Proudhomme, 161.

R

Rademacher A., 261.
Rambaud P., 364.
Ramsay W. H., 93, 107, 259, 364, 365, 366, 367, 368.
Récéjac, 162.
Reinach S., 157.
Reitzenstein B., 157, 158, 159.
Renan E., 101, 364.
Renouvier C., 295-297, 338, [350.
Resch G. M., 109.
Richter J., 100.
Ritschl A., 185, 344, 352.
Ritter E., 100.
Robert, 364.
Roberts R., 118.
Robertson A. T., 364.
Robinson C., 368.
Rocca L., 94.
Rodhe E., 158.
Rohr J., 366.
Romalte (de) E., 364.
Rommelfangen N., 368.
Rucker, 238.
Ruffieux J. J., 366

S

Sabatier A., 98, 102, 103, 107, 111, 172, 253, 254, 274, 344, 364.
Saintes A., 349.
Salvatorelli L., 92, 356, 364.
Sand G., 161.
Sanday W., 366.
Schafer F., 363.
Schaff P., 365.
Schalz, 368.
Schanz P., 366, 367.
Schlatter A., 261.
Schleiermacher F., 161, 235, [344.
Schmeller L., 92, 366.
Schmid W., 93.
Schniewind J., 354.
Schölcher V., 363.
Schopenhauer A., 261, 262, [287.
Schrader C., 364.
Schrader E., 367.
Schümacher R., 102.
Schürer E., 173, 367.
Schuster H., 368.
Schwartz E., 367.
Schwarz G., 158.
Schweitzer A., 114, 160, 260, [365.
Seeberg A., 109.
Seeligmuller A., 367.
Seinmetz R., 366.
Seneca, 178, 256.
Senofane, 116.
Senofonte, 177.
Serapis, 157.
Sergio Paolo, 193.
Shakespeare C., 366.
Siegfried C., 349.
Six K., 109.
Smith W. H., 106.
Socino, 185.
Socrate, 62, 161.
Solito V. M., 368.
Sommer, 109.
Spinoza B., 161, 294-297, 332, 337, 349, 360-362.

Spitta F., 94, 105, 367.
Stalker J., 364.
Stefano (san), 12, 102, 103.
Steinmann A., 367.
Steffens A., 367.
Steiner R., 158.
Stober, 367.
Stokoe E. H., 364.
Stosch G., 364.

T

Tanzi E., 161.
Taylor D. H., 364.
Taylor Ed., 352.
Teognide, 177.
Teresa (santa), 143, 165, 191, 299, 351.
Tertulliano, 100.
Thomas J., 108.
Timoteo, 92.
Tito, 58, 92.
Tomaso (san), 169, 184, 185, 341, 342.
Toussaint C., 105.
Trezza G., 365.
Trossen C., 368.
Truc G., 166.

U

Ulst (de), 365.
Underhill E., 161.

V

Valloton J., 363, 364.
Vecchi A. V., 364.
Vettius Valens, 93.
Viard H., 364.
Vidal O., 363.
Vigouroux F., 105.
Villa G., 94, 344, 345, 355.
Vix, 364.
Volkmar S., 365.
Voltaire, 99.

W

Wandel G., 367.
Warschauer, 366.
Weber V., 365, 367.
Weinel H., 364, 368.
Weiss H., 107.
Weiss J., 118, 256, 367.
Weizsäcker C., 100, 104, 105.
Wendland P., 16, 93, 317, 356, 357.
Werner F., 366.
Werule P., 368.
Wessel, 117.
Wetter G. P., 339.
Whitmann W., 339.
Wobbermin G., 158.
Wohlenberg, 367.
Wolff W., 364.
Woodhouse, 107.
Wrede W., 364.
Wright W. R., 365.
Wundt W., 345.

Z

Zahn Th., 108.
Zampini G. M., 364.
Zeller, 368.
Zeller Ed., 358.
Zuccante G., 94.

FINE

INDICE.

Pag.

PREFAZIONE V

PARTE PRIMA.

L'UOMO D'AZIONE.

La creazione dell'autonomia e dell'universalità del cristianesimo.

Passi e frammenti. — La personalità di Paolo nelle sue parole 3
1. Preliminari 9
2. Una questione capitale 14
3. La visione universalistica di Gesù e la sua ingiunzione particolaristica 17
4. La personalità dei Dodici 33
5. Un precedente storico rivelatore 40
6. L'inversione in Paolo di un fondamentale rapporto di antitesi 43
7. La formazione autonoma della personalità di Paolo 50
8. La lotta decisiva per l'autonomia e per l'universalità del cristianesimo. 54
9. La posizione storica di Paolo e dei Dodici . . 68
10. L'opera di Paolo non è compiuta 81
Note alla parte prima. 92

PARTE SECONDA.

IL GENIO MISTICO.

La trasfusione dello Spirito di Cristo nell'anima umana.

Passi e frammenti. — L'orientazione mistica della vita nelle parole di Paolo 121
1. Preliminari 129
2. L'unione trasformante nella mistica cristiana . 132
3. Paolo, soggetto mistico 140
4. La nuova concezione della vita 148
5. Il conferimento universale della potenza di Cristo. 152
Note alla parte seconda 157

PARTE TERZA.

LA DOTTRINA DI VITA.

L'universale amorosa compenetrazione in Dio.

Pag.

Passi e frammenti. — L'impotenza morale nel pensiero antico 177
1. Preliminari 179
2. L'impotenza morale 180
3. L'amoroso dramma redentivo e la congiunzione col divino nella fede 183
4. L'iniziale fusione amorosa nel bagno sacro . . 189
5. L'amplesso dello Spirito di Cristo 192
6. La vita nova nella libertà e nell'unità . . . 195
7. Figli di Dio in isperanza 200
8. La morte dell'*io* umano nell'*Io* divino. . . . 207
9. La comunione universale degli spiriti 213
10. Lo Spirito è Amore 223
11. Dio in tutto e tutto in lui. 235
12. Un nucleo di vitalità imperitura. 246
Note alla parte terza 251

PARTE QUARTA.

IL FILOSOFO.

La visione speculativa della realtà mistica.

Passi e frammenti. — L'inno all'amore universale. . 267
1. Preliminari 269
2. I pregiudizi 273
3. I precursori e gli assertori 291
4. Il metodo 298
5. Il disvelamento del mistero. 308
6. La scienza del mistero come filosofia mistica dello Spirito 320
Note alla parte quarta 339

Nota A. — Il preannunzio di G. Locke dell'esistenza di un sistema paolino 359
Nota B. — La divinazione di B. Spinoza del carattere filosofico del paolinismo 360
Appendice bibliografica 363
Indice dei nomi 369

UNIVERSITY OF TORONTO
JUN
30
1983

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

BRIEF
BT
0053482

01-855-204

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 09 05 07 12 023 2